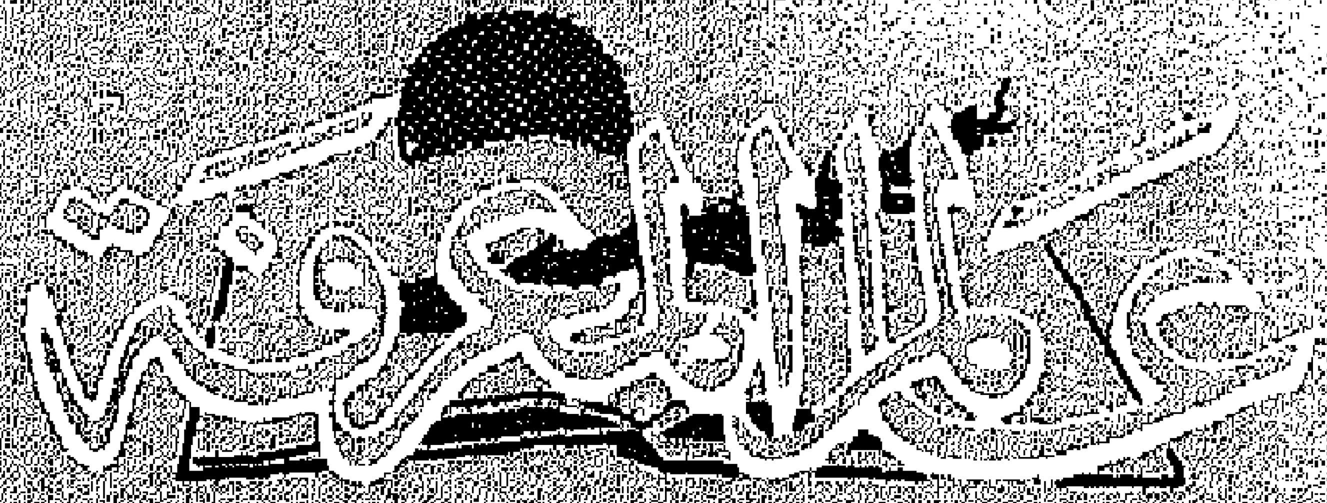


الأيديولوجية الصهيونية

دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة

الدكتور عبد الوهاب محمد المسيري

القسم الثاني

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

الأيديولوجية الصهيونية

دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة

الدكتور عبد الوهاب محمد المسيري

القسم الثاني

٦١ - ربيع الاول - ربيع الثاني ١٤٠٣ هـ / يناير (كانون الثاني) ١٩٨٣ م

المراسلات:
توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب/ ٢٣٩٩٦ - الكويت.

الأيديولوجية الصهيونية

دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة

الفصل التاسع

الصهيونية واليهود

الصهيونية واليهود

تنطلق الصهيونية من رفض لليهودية دينا ، ولليهود مواطنين وأفراداً يحيا كل واحد منهم حياته بحسب انتمائه الطبقي أو الحضاري ، وتطرح ، بدلا من ذلك ، نسقاً أيديولوجياً يتسم بالتجريد والاطلاق في موقفه من التاريخ ومن الإنسان ومن الأرض . ويترجم هذا التجريد عن نفسه في فكرة اليهودي الخالص ، الذي يعيش في أرض يهودية خالصة (أرض الميعاد) ، وإذا كان التجريد ، وتجاهل الحقائق ، وخلع الإطلاق على ظواهر نسبية هي ضرب من ضروب العنف النظري ، فهذا العنف النظري لا بد أن يترجم عن نفسه في عنف فعلي . وهذا ما حدث فعلا ، فتاريخ الصهيونية هو تاريخ عنف موجه ضد اليهود (والعرب) يختلف في درجات حدته حسب الزمان والمكان ابتداء من محاولة خلخلة وضع اليهود القانوني في المنفى ، ومرورا بالحملات المعادية للسامية ضدهم ، وانتهاء بالعنف المسلح وبالتعاون مع النازي .

الوضع القانوني :

قد يكون من المفيد أن نعيد إلى الأذهان الفقرة الخاصة بيهود المنفى في وعد بلفور ، التي جاء فيها أنه لن يتم فعل أي شيء يكون من شأنه الإخلال « بالحقوق التي يتمتع بها اليهود في أي دولة أخرى » ، وقد أضيفت هذه الفقرة نتيجة لضغط أعضاء الأقلية اليهودية في بريطانيا ، الذين كانوا يخشون أن يتحولوا ، بالضرورة ، إلى مواطنين في الدولة اليهودية ، وبالتالي إلى أجانب في أوطانهم .

ولكن الدولة الصهيونية تصر على أنها ليست قاصرة على مواطنيها فحسب ، وإنما هي دولة للشعب اليهودي بأسره ، داخل حدودها

وخارجها ، ومما له دلالته أن بيان إعلان قيام الدولة الصهيونية (عام ١٩٤٨) قد تم عن طريق مجلس قومي يتحدث باسم كل اليهود ، سواء في فلسطين أم في خارجها .

وبن جوريون نفسه - في عدد أغسطس سنة ١٩٦٢ من **جويش فرانتير** - وصف إسرائيل بأنها « دولة الشعب اليهودي كله »(١) .

وقد أصدرت الدولة الصهيونية قوانين كثيرة ، وأقامت هيئات مختلفة بهدف ترجمة مفهوم الشعب اليهودي إلى واقع قائم . ومن أهم هذه القوانين « قانون العودة » ، الذي يمنح « جميع » اليهود حق مغادرة مسقط رأسهم و« العودة » إلى وطنهم القومي . وتعمل المنظمة الصهيونية العالمية على تكريس الوحدة اليهودية دون أي مراعاة للحدود الوطنية للدول المختلفة . ويحدد « ميثاق » المنظمة مهمتها بأنها « لم شمل المنفيين في أرض إسرائيل التاريخية ، وتدعيم وحدة الشعب اليهودي »(٢) .

وتدعو كل من الدولة الصهيونية والمنظمة الصهيونية العالمية الى المثل نفسها ، وتعملان على تحقيق الأهداف نفسها ، وفي إطار مفهوم واحد خاص بالقومية اليهودية . وعندما حاولتا وضع مثلهما الأعلى موضع التنفيذ ، اعترضتهما بعض الصعوبات ، حيث إن الدولة الصهيونية تقع -جغرافيا - في الشرق الأوسط في حين تتوزع الأغلبية العظمى من « المنفيين » في جميع أنحاء العالم . وحيث إن الدولة لا تستطيع الوصول إلى « شعبها » ، نظرا « لضآلة سلطتها خارج حدودها » ، كما قال بن جوريون في إحدى المناسبات ، فان المنظمة الصهيونية العالمية ، التي « تمتلك الفرصة والقدرة على القيام بما قد لا يمكن للدولة القيام به ، ستكون بمثابة حلقة الوصل بين الدولة ويهود الشتات »(٣) .

وتأسيسا على هذا الهدف الصهيوني / الإسرائيلي ، وعلى هذا الأسلوب في العمل ، فان ميثاق المنظمة الصهيونية العالمية يتحدث عن واجبات المنظمة تجاه الدولة ، مثل « تقوية دولة إسرائيل » ، و« تعبئة الرأي العام العالمي » لتأييدها ، ووردت بالميثاق أيضا إشارة إلى « الأنشطة التي تتم خارج إسرائيل » ، وحتى بعد قيام الدولة سنة ١٩٤٨ لا تزال المنظمة الصهيونية العالمية هي اليد الطولي للدولة في محاولة الوصول إلى الجاليات اليهودية في الدول الأخرى[٤] .

ولايجاد شكل رسمي منظم لهذه العلاقة الشاذة بين دولة مستقلة ومنظمة تعمل نيابة عنها في دول أخرى ذات سيادة ؛ أصدرت إسرائيل سنة ١٩٥٢ قانون « الوضع القانوني للمنظمة الصهيونية العالمية والوكالة اليهودية » ، الذي يتضمن الاعتراف بالمنظمة بوصفها « وكالة مرخصا لها بالعمل في دولة إسرائيل من أجل تنمية وتعمير البلاد » . وجاء في الاتفاقية التي أبرمت بين الدولة والمنظمة الصهيونية العالمية ـ التي استهدفت تفسير القانون المشار إليه ـ أن من المهام الموكلة للمنظمة « تنظيم الهجرة في الخارج »، و« نقل المهاجرين وممتلكاتهم إلى إسرائيل » ، و« تعبئة كافة الموارد لتمويل هذه الأنشطة (الصهيونية) داخل إسرائيل » . وقانون الوضع القانوني للمنظمة ـ الذي وصفه بن جوريون بأنه مكمل لقانون العودة ولا يقل أهمية عنه ـ قائم هو الآخر على فكرة الشعب اليهودي[٥] .

ولا يقتصر الالتزام بفكرة الشعب اليهودي ـ بالمعنى السياسي للكلمة ـ على القوانين والهيئات ، بل يتخذ أشكالا أخرى مباشرة وأقل تجريدا ، مثل التصريحات القوية التي يدلي بها المسئولون الاسرائيليون ، بل قد يصل الأمر إلى حد التدخل المباشر في شئون

يهود الشتات ، وهناك الكثير من التصريحات الاسرائيلية / الصهيونية التي تضمنت إشارات إلى وجود علاقة عضوية تربط اليهود بالدولة والوطن القومي اليهوديين . ففي إحدى المناسبات قال يوسف تكواه مندوب إسرائيل السابق لدى الامم المتحدة ، إن مستقبل اليهود في امريكا ومستقبل يهود إسرائيل « مرتبطان ارتباطا حتميا »[٦] وكتب بن جوريون عن وجود « رابطة لا تنفصم عراها بين دولة إسرائيل والشعب اليهودي . . رابطة الحياة والموت . . ووحدة المصير والغاية »[٧] .

وتظهر الدلالة السياسية لمثل هذه الأقوال ، حين تترجم الى افعال . فعلى سبيل المثال ، صرح بن جوريون أمام لجنة العمل الصهيوني بأنه « ينبغي ان يكون لدى الصهاينة ؛ في الدول الاخرى ، الشجاعة الكافية لتأييد دولة (إسرائيل) حتى عندما تقف دولهم ضدها »[٨] . واشار بن جوريون إلى انه عندما يقول يهودي ليهودي آخر « حكومتنا » فانه يعني حكومة اسرائيل دائما . بل إنه ادعى ان « عامة اليهود في مختلف الدول ينظرون إلى السفير الاسرائيلي على انه يقوم بتمثيلهم »[٩] وكانت جولدا مائير على نفس الدرجة من الصراحة ، ففي إحدى المناسبات ، إبان توليها وزارة الخارجية ، أكدت أن من بين مسؤوليات الدبلوماسيين الاسرائيليين أن يظلوا على اتصال مستمر بالمنظمات الصهيونية المحلية ، وأن يعملوا بالتعاون معها[١٠] .

والمبدأ الكامن وراء هذه الأقوال هو استقلالية اليهود القومية وانعزاليتهم ، وقد وصل الأمر بالحاخام موردخاي كابلان ، أحد كبار الصهاينة الأميركيين ومؤسس حركة اعادة البناء ، إلى حد المطالبة بالاعتراف قانونا « بيهود العالم كشعب واحد » ، حتى

يستعيدوا « وضعهم القانوني الجمعي » الذي « أضعفته حركة الانعتاق وفلسفة التنوير اللتان وضعتا نهاية لعزلة اليهود »[١١] .

ومثل هذا المنطق خطير لأقصى حد ، لأن الجهود الرامية للدفاع عن الحقوق المدنية أو السياسية لليهود . أو لأي أقلية اخرى في المجتمع ، لا يمكن أن تكلل بالنجاح إلا على أساس المطالبة بالحرية الفردية لأعضاء هذه الأقلية ، وليس على أساس المطالبة باستقلالها القومي . ومن الواضح أن الافتراض الصهيوني الخاص بوجود شخصية يهودية قومية مشتركة بين كل يهود العالم ليس في صالحهم ، لأنه يجعل منهم غرباء ومواطنين مؤقتين في أوطانهم ، ويضعف من شرعية مطالبتهم بالمساواة أمام القانون ، ولكن هذا هو الهدف الصهيوني ، لأنه إذا تحققت العدالة لليهود ، أينما وجدوا ، فان هذا يعني إفلاس الصهيونية .

وقد رفض غاندي فكرة الشعب اليهودي ، وميز بين حقوق الأفراد من جهة ، واستقلال الأقليات ، من جهة اخرى ، فنجده يصر على ضرورة « ان يلقى اليهود معاملة عادلة ، أيا كان المكان الذي يولدون أو ينشأون فيه . فاليهود الذين يولدون في فرنسا فرنسيون ، تماما كما أن المسيحي الذي يولد في فرنسا فرنسي » . ثم بين غاندي الخطر الكامن في المنطق الصهيوني ، عندما تساءل : « إذا لم يكن لليهود وطن غير فلسطين ، فهل ستسعدهم فكرة أن يكونوا مجبرين على مغادرة أجزاء العالم الأخرى التي يحيون فيها ؟ أم أنهم يريدون أن يكون لهم وطنان يحيون في أي منهما كما يتراءى لهم ؟ » وأخيرا ، بين غاندي النتيجة المنطقية والحتمية للرؤية الصهيونية : « إن الدعوة للوطن القومي (اليهودي) تقدم تسويغا لطرد ألمانيا لليهود »[١٢] .

ولم تكن كلمات غاندي تصويرا مبالغا فيه للموقف ، فقد استفاد النازيون فعلا ، وإلى اقصى حد من مزاعم الصهيونية وافتراضاتها . ففي المناطق التي سيطر عليها النازيون في أوروبا ، كان شعارهم هو : « ليخرج اليهود إلى فلسطين » . وكان النازيون يقبلون فكرة وحدة اليهود التي تتجاوز الحدود السياسية ، مثل الصهاينة تماما ، ولذا أرادوا أن يصبح اليهود مجرد كيان قومي منعزل ، « أجانب موضوعون تحت الحماية » يمكن السماح لهم بالعمل أطباء أو معلمين مؤقتا[١٣] طالما أنهم في طريقهم إلى وطنهم القومي . وقد تنبأ هرتزل بكثير من المعاني المعادية الكامنة في فكرة أن « اليهود يكونون شعبا واحدا » (آين فولك) ، وكان مدركا أن مثل هذه الفكرة قد تعوق استيعاب اليهود ، وقد تعرض وضعهم القانوني للخطر ، حتى بعد اندماجهم في مجتمعاتهم ، بل قد تكون « بمثابة مساعدة للمعادين للسامية »[١٤] . لكنه كان يعلم ، تمام العلم ، أن هذه الفكرة هي جوهر الصهيونية .

الخلاص الجبري :

على الرغم من الادعاءات والدعاوى الصهيونية ، فقد تم - في واقع الأمر - اندماج الأغلبية العظمى من يهود العالم ، وحيث إن الصهيونية ترى أن حياة اليهود في الشتات شبه مؤقتة ، وان الاندماج شيء ينبغي تجنبه ، فلا غرو ان المؤسسة الصهيونية تبدي نفاذ صبر ملحوظ ازاء « فشل » اليهود الواضح ، في جميع انحاء العالم ، في أن يرقوا الى مستوى المجردات الصهيونية بالهجرة الى أرض الميعاد ! .

وقد وصف مسئول بوزارة استيعاب المهاجرين الاسرائيلية تقاعس يهود الشتات عن الهجرة بقوله : إننا نجد أنفسنا مضطرين

لسحب كل مهاجر جديد الى اسرائيل وكأنه « بغل حرون » ثم حذر من ان اسرائيل قد تلجأ الى التدخل الجراحي (أي الذي يشبه العملية الجراحية)[١٥] .

وعقب قيام اسرائيل مباشرة ، أعرب بن جوريون عن خيبة أمله لعدم تدفق ابناء الشعب اليهودي « المنفيين » على اسرائيل ، وقال إنه من واجب « الجيل الحالي أن يخلص يهود الدول العربية والأوروبية »[١٦] وتعني عملية الخلاص هذه ـ من الوجهة العملية ـ فرض السيطرة السياسية والصهيونية على اليهود بأي ثمن ، واجبارهم على اعتناق رؤية للحياة والتاريخ قد لا يقبلونها بالضرورة . « فتخليص » الجاليات اليهودية ، في المصطلح الصهيوني ، إن هو الا طريقة أخرى للقول بضرورة إكراههم « أو حتى اخضاعهم للرؤية الصهيونية »[١٧] ـ على حد قول الحاخام جاكوب أ . بينوتشوفسكي . ان الصهيونية تحاول التحكم في مصير الأقليات اليهودية في العالم ، باسم مركزية إسرائيل في حياة الشتات ، وذلك عن طريق التدخل في شئونهم دون استشارتهم . ففي يونيو سنة ١٩٦٠ بعثت جولدا مائير ـ بوصفها وزيرة لخارجية اسرائيل ـ رسائل رسمية إلى بعض الحكومات الغربية احتجاجا على بعض الأحداث التي تنطوي على معاداة السامية والتي وقعت في تلك الدول ، وقد امتدحت وسائل الاعلام الاسرائيلية هذا الإجراء باعتباره عملا تاريخيا يمنح إسرائيل سلطة حماية اليهود في كل مكان . لكن يهود الغرب نظروا الى نوايا اسرائيل الطيبة تجاههم بكثير من التشكك ، وضاقت بهذا الامر بعض الدوائر اليهودية الأميركية ، كما عبرت الصحافة اليهودية البريطانية عن استيائها[١٨] .

ولكن التدخل فى الشؤون الداخلية ليهود الشتات لا يتخذ دائما

مثل هذا الشكل الدبلوماسي ، ولعل التدخل الصهيوني في شئون اليهود العرب خير شاهد على هذا . لقد نال اليهود العرب ـ تاريخيا ـ حصتهم من السعادة والشقاء، مثلهم في هذا مثل أية أقلية أخرى في العالم ، وكان وضعهم يختلف من دولة عربية لأخرى ، تبعا للظروف الاقتصادية والثقافية السائدة ، وهو الامر الذي أشار اليه شلومو إفنيري المدير العام السابق بوزارة الخارجية الإسرائيلية [١٩] . ولكن ، انطلاقا من الرؤ ية الصهيونية لم يكن من الممكن ترك اليهود العرب وشأنهم ، لأنه كان من الضروري تحقيق « خلاصهم » على الطريقة الصهيونية .

ولكي نفهم التهديد الذي كان ينطوي عليه النشاط الصهيوني بين اليهود في العالم العربي فهما تاما فلا بد من النظر إليه على ضوء خلفيته التاريخية المحددة ، فقد حاولت القوى الاستعمارية أن تجعل الأقليات في العالم العربي ، بما فيها اليهود ، تنضوي تحت لوائها . وكان من بين الأساليب التي اتبعت في هذا المضمار فتح آفاق وخيارات غير متاحة للشعب كله أمام الاقليات . ومن أمثلة هذا منح الجنسية الفرنسية ليهود الجزائر طبقا لمرسوم كريميه الصادر سنة ١٨٧٠ ، وقبيل اندلاع ثورة الجزائر سنة ١٩٥٤ كانت الأغلبية العظمى منهم قد أصبحوا يهودا فرنسيين . ولم يأت عام ١٩٤٧ إلا وكان ٢٠ ٪ فقط من اليهود المصريين مواطنين مصريين [٢٠] ، أما بقيتهم فقد فضلوا إما أن يظلوا مواطنين لدول غربية ، أو بلا انتماء لأي دولة . وعجل تدفق اليهود الاشكنار من مختلف دول شرق أوروبا بعملية تحويل اليهود العرب إلى مواطنين غربيين ، وعزلهم عن مجتمعهم ، ففي سنة ١٨٣٥ ، كان عدد اليهود المصريين خمسة آلاف ، وارتفع هذا الرقم إلى ٢٥ ألفا سنة ١٨٩٧ ، وكانت الزيادة

ترجع ، أساسا ، إلى الهجرة من الخارج ، وقد تمت عملية « التغريب » هذه إبان السيطرة الاستعمارية الغربية على العالم العربي ومقاومة العرب لها .

وقد بدأ الصهاينة نشاطهم ، « نيابة عن » اليهود العرب ، بتأييد كامل من القوى الاستعمارية . فقد تعاونت حكومة الانتداب البريطاني في فلسطين مع المستوطنين الصهاينة على حساب عرب فلسطين . وفي العراق ، حصلت الجمعية الصهيونية سنة ١٩٢١ على اعتراف قانوني بها من حكومة الانتداب البريطاني التي كانت قائمة هناك آنذاك . وحصل اتحاد تونس الصهيوني على الاعتراف نفسه من السلطات الفرنسية سنة ١٩٢٢ ، أي بعد عامين من تكوينه . وتكونت في مصر ، وغيرها ـ بناء على دعوة بريطانية صهيونية ـ عدة فيالق يهودية ، ضمت بين صفوفها يهودا من الأشكناز والسفارد ، وأخيرا في سنة ١٩٤٨ ، تأسست دولة استيطانية / استعمارية ، تدعى انها يهودية ، في قلب الوطن العربي ، على الرغم من إرادة العرب ، وفي الوقت الذي كان فيه وعي حركة التحرر العربية بنفسها آخذا في التزايد .

كان هذا هو الإطار التاريخي للمنطقة حينما أخذ المبعوثون الصهاينة يطوفون جميع أنحاء العالم العربي ، بهدف كسب أنصار للدولة الصهيونية والدعوة لتأييدها ، وقد أقيمت معسكرات التدريب لمن يحتمل أن يهاجروا الى الدولة الصهيونية[٢١] ، كما قامت حملات لجمع التبرعات . وخلال الفترة من سنة ١٩٢٠ إلى سنة ١٩٤٠ جمع الصهاينة تبرعات بلغت ربع مليون دولار في بغداد وحدها . واستمرت حملة جمع التبرعات حتى بعد إقامة إسرائيل . فقد ذكرت مصادر صهيونية أن أعضاء المنظمة الصهيونية العالمية في

مصر دفعوا ـ سرا ـ اشتراكات العضوية سنة ١٩٥١ « أي « بعد » قيام إسرائيل استعدادا للمؤتمر الصهيوني الثالث والعشرين ، الذي كانت النغمة الأساسية المسيطرة عليه هي الهجرة [٢٢] . وفي ليبيا مثلا ـ وهي المكان الذي كان الصهاينة قد نظروا إليه سنة ١٩٠٨ كمنطقة محتملة للاستيطان الصهيوني ـ قامت حملات لجمع التبرعات لحركة الاستيطان الصهيوني في فلسطين ، الأمر الذي أشار اليه تقرير المؤتمر الصهيوني الثاني عشر سنة ١٩٢١ . وفي تونس حصل كثير من اليهود على الجنسية الفرنسية ، واعتنقوا الأيديولوجية الصهيونية . وفي سنة ١٩٢٢ ، قام الصهاينة التونسيون بتنظيم حركة احتجاج على الثورة الفلسطينية التي قامت سنة ١٩٢١ . وطبع الاتحاد الصهيوني في تونس منشوراته باللغة العربية لتوزيعها على النوادي الصهيونية في جميع أنحاء العالم العربي .

ولعبت الصهيونية في الجزائر دورا على نفس الدرجة من السلبية والتخريب في صفوف الأقلية اليهودية ، ونجحت في دق إسفين بين الجالية اليهودية الجزائرية ، التي استوعبتها الثقافة الفرنسية ، وبين باقي الشعب الجزائري . وكما حدث في الدول العربية الأخرى ، نظمت في الجزائر اللجان الصهيونية لتجنيد مهاجرين للاستيطان في فلسطين ، وأقيم معسكر لاستقبال المهاجرين في الجزائر خلال الخمسينات .

وأرسلت إسرائيل ، إبان نضال شعب الجزائر العربي ، مبعوثين ، ربما كانت مهمتها الاتصال بالصهاينة الجزائريين ، لتكثيف الأنشطة الصهيونية هناك ، إلا أن الثوار أعدموهما . وعشية استقلال الجزائر ، وفي أعقاب التواطؤ بين اسرائيل وبريطانيا وفرنسا ضد مصر في حرب سنة ١٩٥٦ ، أظهر الصهاينة الجزائريون

عداءهم للشعب العربي باحتفالهم بالذكرى العاشرة لقيام إسرائيل ، وبعدها بعامين (سنة ١٩٦٠) احتفلوا بذكرى مولد هرتزل .

وشهدت المغرب ، هي الأخرى ، بعض النشاط الصهيوني ، مثل الزيارات الدولية التي كان يقوم بها الصهاينة الفرنسيون ، ونشر الكتابات الصهيونية الداعية الى « الهجرة الجماعية لليهود المغاربة الى الوطن » وهو ما يشير إلى ان اليهود في المغرب كانوا منعزلين ، يعدون وجودهم هناك أمرا مؤقتا . ووصل التدخل الصهيوني في المغرب إلى درجة غير عادية حين قام بعض شباب اليهود بمظاهرة ، ارتدوا أثناءها قبعات بيضاء محلاة بنجمة داود الزرقاء ، ورددوا هتافات ضد الرئيس عبدالناصر خلال زيارته للمغرب[٢٣] . ان كل هذه النشاطات الصهيونية لم تكن تهدف إلى الدفاع عن حقوق أعضاء الأقليات اليهودية في العالم العربي ، وإنما كانت تهدف إلى خلخلة انتمائهم السياسي ووضعهم القانوني ، وإلى استغلالهم لصالح الوطن القومي اليهودي .

واستغلال يهود العالم العربي يتضح في عمليات التجسس التي نظمتها الوكالة اليهودية ، التي كانت تقوم بتجنيد العملاء الصهاينة من بين صفوف اليهود العرب . ففي العشرينات ، كونت الوكالة اليهودية شبكة تجسس ، كان لها فروع في العالم العربي ، تعمل سرا تحت ستار تنظيمات شرعية ، مثل الأندية المكابية أو المنظمات الخيرية اليهودية الكثيرة . وفي الثلاثينات أنشأت الهاجاناه قسما للمخابرات برياسة موشى (شيرتوك) شاريت أول رئيس وزراء لإسرائيل وأنشأت المخابرات الاسرائيلية (الموساد) سنة **١٩٣٧** مركزا لتدريب اليهود العرب على القيام بأعمال التجسس على مواطنيهم ، وأطلق على هؤلاء الجواسيس اسم « الأولاد العرب » .

وفي أعقاب قيام دولة إسرائيل ، استمرت عملية تجنيد اليهود العرب للقيام بأعمال التجسس ، وتخبرنا **الموسوعة اليهودية** بأنه كانت هناك « حركة صهيونية سرية على درجة عالية من التطور » في مصر تعمل في خدمة الصهيونية[٢٤] وكان من الشخصيات البارزة في هذه الحركة المواطن اليهودي / المصري موشي مرزوق ، الذي ولد في القاهرة سنة ١٩٢٦ . وجاء في الموسوعة أنه بدلا من أن يرتبط الدكتور مرزوق ببلاده ، فانه كان « على اقتناع بأن مستقبل جميع اليهود المصريين يكمن في الهجرة إلى أرض إسرائيل التاريخية » . ونتيجة لهذا ، فانه كرس حياته ، لا للدفاع عن البلد الذي ولد فيه وتربى بل « لتحقيق الأهداف الصهيونية » ، فقام بتجنيد « اليهود الشبان » ليذهبوا إلى إسرائيل . وكان باستطاعته ، هو نفسه ، أن يغادر البلاد ، ولكنه « قرر ان يبقى في وظيفته بالمستشفى الاسرائيلي بالقاهرة ، وأن يعمل من أجل إسرائيل . وكان من أصدقاء مرزوق شخص يدعى صمويل عزار ، من مواليد الاسكندرية ، حصل على منحة لدراسة الهندسة الالكترونية في الخارج لكنه اختار (هو الآخر) ـ كما فعل مرزوق ـ أن يبقى في مصر ليؤدي مهمته[٢٥] .

ومن بين أسوأ « المهام » المشبوهة التي قام بها الصهاينة في مصر سرا ، تلك المهمة التي أصبحت معروفة باسم فضيحة لافون . ففي سنة ١٩٥٥ قام ١٣ يهوديا مصريا ـ بناء على تعليمات من اسرائيل ـ بوضع متفجرات في مكتبة المركز الاعلامي الاميركي في القاهرة ، وفي منشآت أخرى مملوكة لأمريكا وبريطانيا في القاهرة والاسكندرية . وكان الهدف من هذه الأعمال خلق التوتر في العلاقات بين مصر وهاتين الدولتين الغربيتين . وكما أوضح يوري افنيري في كتابه **إسرائيل دون صهاينة** ، كان المقصود من هذا التوتر تمكين العناصر

الاستعمارية الرجعية في البرلمان البريطاني « من منع ابرام اتفاقية تنص على الجلاء عن قواعد السويس ، وكذلك تقديم سلاح يستطيع معارضو تسليح مصر في الولايات المتحدة استخدامه » . ولكن الهدف من العمليات التخريبية كان ، قبل كل شيء ، إضعاف مظهر نظام الحكم الثوري الجديد في مصر ، وإظهار افتقاره إلى الاستقرار أمام العالم[٢٦] . وقد ألقى القبض على بعض العملاء الصهاينة متلبسين بالجريمة ، الأمر الذي أدى إلى القبض على جميع المشتركين في المؤامرة . وكان المقبوض عليهم هم ماكس بنيت زعيم الشبكة ، والدكتور مرزوق ، وصمويل عزار ، وعشرة آخرون ، وأثناء المحاكمة ، تمكن اثنان من الهرب ، وانتحر ماكس بنيت ، أما الباقون ، فقد برئت ساحة اثنين منهم ، وصدرت أحكام بالسجن على سبعة ، بينما صدر حكم بالاعدام على مرزوق وعزار ، اللذين كانا يتزعمان شبكتي القاهرة والاسكندرية . وقد وجهت إلى مرزوق تهمة تنظيم مجموعة القاهرة ، ووضع ترتيبات الاتصال اللاسلكي مع إسرائيل ، بعد أن أمضى فترة تدريب هناك . أما عزار ، فقد اتهم بتزعم مجموعة الاسكندرية و« إدارة مصنع سرى لتصنيع أجهزة التخريب »[٢٧] .

وظلت فضيحة لافون تؤرق القيادة الاسرائيلية لفترة طويلة بعد انتهاء محاكمات القاهرة . وقد أنكر بن جوريون مسئوليته عن إعطاء أوامر العملية ، وألقى اللوم كله على بنحاس لافون ، وزير دفاع اسرائيل في الفترة (١٩٥٣ ـ ١٩٥٤) ، الذي أصر على براءته إلى النهاية . وعندما برأت لجنة تقصي الحقائق لافون ، استقال بن جوريون من حزب الماباي الحاكم ، وكون ـ بالاشتراك مع بيريز وديان ـ حزب رافي . وبغض النظر عن الضجة السياسية داخل إسرائيل بشأن المسؤولية الشخصية عن الموضوع ، فقد كان هناك

اعتراف ضمني بتورط إسرائيل في فضيحة لافون حين منح اسم الدكتور مرزوق رتبة عسكرية في الجيش الاسرائيلي[٢٨] ، واطلق عليه ، هو وعزار ، لقب « شهيدا القاهرة »[٢٩] والذي يهمنا من هذا السياق هو أن فضيحة لافون تسببت في تعقيد موقف اليهود المصريين .

لقد كانت محاولات تحقيق خلاص الشعب اليهودي بالقوة ، باسم المثل الأعلى الصهيوني ، مصحوبة ، في حالات كثيرة ، بالمآسي وأحيانا بالمجازر . ومن أمثلة هذا حادث الباخرة باتريا . فقد انفجرت السفينة ـ التي كانت تحمل لاجئين يهودا ـ في ميناء حيفا يوم ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٤٠ الأمر الذي ادى إلى مصرع ٢٤٠ لاجئا يهوديا و١٢ من رجال البوليس . ووصفت الوكالة اليهودية الحادث وقتئذ بأنه عمل من أعمال « الاحتجاج الجماعي » ، أو حتى « الانتحار الجماعي » ، أي « ماساداه » جديدة . وكان الحادث مبعث حرج للسلطات البريطانية التي كانت ـ بوحي من نظرتها إلى موضوع اللاجئين اليهود من منطلق إنساني لا سياسي ـ تنوي إرسال المهاجرين إلى إحدى المستعمرات البريطانية ، في حين كانت الوكالة اليهودية تصر على دخولهم إلى فلسطين ، وتوصلت لجنة التحقيق البريطانية ، التي تكونت في يناير سنة ١٩٤١ ، إلى أن غرق الباخرة كان « من عمل جماعة صغيرة محددة تعمل من على الشاطىء دون اتصال بركاب السفينة » وأن تدمير الباخرة باتريا كان ، في واقع الأمر ، من فعل الصهاينة المتطرفين . ولكن كريستوفر سايكس يقول في كتابه **مفترق الطرق إلى إسرائيل** إن المسؤولية عن الحادث تقع على عاتق « الوكالة اليهودية ذاتها ، التي كانت تعمل من خلال الهاجاناه » . وكان رجال الهاجاناه ينوون تفجير محرك الباخرة ، حتى تضطر السلطات البريطانية إلى توطين المهاجرين في الوطن القومي ،

ولكنهم أغرقوا الباخرة بالكامل بشحنتها البشرية و« لكي تغطي الوكالة اليهودية على هذه الوحشية ، فانها لفقت قصة الانتحار الجماعي »[٣٠] .

وعندما أشار زعيم الجالية اليهودية الألمانية في فلسطين ، مجرد إشارة ، إلى أن « قضية الانتحار الجماعي ليست إلا دعاية لا معنى لها » ، جرت محاولة لاغتياله أثناء عودته الى منزله بعد حضوره اجتماعا عبر فيه عن شكوكه هذه[٣١] . ومن المهم أن نبين أنه على الرغم من النتائج التي توصلت اليها لجنة التحقيق فقد واصلت وسائل الدعاية الصهيونية ترديد خرافتها المفضلة عن الماساداه .

وقد نشرت المجلة اليهودية مورننج فريهايت التي تصدر في نيويورك في عددها ٢٧ نوفمبر ١٩٥٠ - أن الأمر بتفجير السفينة أعطي إلى من كانوا على ظهر السفينة باتريا من أعضاء الهاجاناه[٣٢] فقاموا بتنفيذه ، ومن المعتقد أن الرجل الذي وضع القنبلة في السفينة أصبح « مسئولا معروفا في ميناء حيفا » .

وقد وقع حادث مماثل عندما انفجرت سفينة أخرى للاجئين اليهود قرب الساحل التركي ، وهي السفينة ستروما . . ومن المعتقد أن الشخص الوحيد الذي نجا ، « بمعجزة » ، من الحادث كان ضابطا سابقا في الهاجاناه[٣٣] .

وهذا الموقف العملي من المهاجرين اليهود متسق ، لأقصى حد ، مع الرؤ ية الصهيونية ، فالصهيونية حركة تحاول إنشاء الدولة اليهودية ، وليست نزعة إنسانية تسعى لانقاذ اليهود كبشر . وقد عبر بن جوريون عن هذه الحقيقة في رسالة ، بعث بها إلى اللجنة التنفيذية الصهيونية في ١٧ ديسمبر ١٩٣٨ ، قال فيها « إنه إذا طغت

الشفقة على نفوس اليهود ، واتجهت كل طاقاتهم نحو إنقاذ اليهود من مختلف البلدان ، فلن يؤدي ذلك إلا إلى تلاشي نفوذ الصهيونية . . إننا إذا سمحنا لمشكلة اللاجئين اليهود بأن تنفصل عن . . هدف إقامة الدولة اليهودية نكون قد عرضنا وجود الصهيونية نفسه للزوال »(٣٤) - أي إنه كان على الصهيونية الاختيار بين الانسان اليهودي والمثال الصهيوني ، فلم تتردد في اختيار الأخير .

نقل السكان اليهود :

إن الرؤية الصهيونية ، الخاصة بانعدام قيمة يهود الشتات ، وحتمية معاداة السامية ، تفترض أن اليهود سيعودون إلى أرض أجدادهم ، لأن هذه العودة هي العلاج الأوحد « لمرضهم المتوارث » ، ولأنها هي الحماية الوحيدة لهم من الأخطار الخارجية . ففي قرب نهاية القرن التاسع عشر ، بدأت موجات المهاجرين ، من اليهود وغير اليهود ، في ترك بلادهم ، في روسيا وبولندا ، وفي إيطاليا وفي أيرلندا ، ليستوطنوا العالم الجديد وغيره من البلاد . واستقر ملايين اليهود في الولايات المتحدة ، وبخاصة منذ سنة ١٨٨٠ فصاعدا ، فجعلوا منها واحدا من أكبر المراكز الروحية لليهودية . ولم يذهب إلى فلسطين إلا بضعة آلاف ، حتى بعد وضعها تحت الانتداب البريطاني .

وعندما قامت الدولة الصهيونية سنة ١٩٤٨ ، بعد ستين سنة من الهجرة الصهيونية المنظمة ، لم يكن في إسرائيل غير حوالي ٨٠٠ ألف يهودي ولأن الهجرة التلقائية لم تتم ، كان لا بد أن يتم النقل الأول للسكان اليهود من المنفى إلى أرض الميعاد برغم أنوفهم وقد سنحت

الفرصة ، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، حين كانت معسكرات المرحلين في أوروبا تعج باليهود ، الذين لم يكونوا ، بالضرورة ، راغبين في الاستيطان في فلسطين . . وقد كشفت إحدى استطلاعات الرأي ـ الذي نشرته صحيفة نيويورك تايمز سنة ١٩٤٨ ـ النقاب عن أن ثمانين في المائة من نزلاء معسكرات المرحلين كانوا يرغبون في الهجرة إلى الولايات المتحدة لا إلى فلسطين ، نظرا للمحن التي اجتازوها ، ونظرا للصراع المسلح الذي كان دائرا وقتها في فلسطين . وقد مارس الصهاينة أقصى انواع الضغط على نزلاء معسكرات المرحلين لاقناعهم باستيطان فلسطين . ومن بين أساليب الضغط التي اتبعوها « الحرمان من حصص الطعام » ، والطرد من العمل » ، وحرم المنشقون والمعارضون من « الحماية القانونية ، ومن حق الحصسول على تأشيرة للسفر ، وكانوا ، في بعض الأحيان ، يطردون من المعسكرات كلية »[٣٥] .

ومحاولة نقل اليهود من المنفى ، مهما كان الثمن ، وبغض النظر عن مدى رغبة اليهود أنفسهم في ذلك ، تتمثل في الحملة الصهيونية الخاصة « بانقاذ » اليهود السوفيت،فهذه الحملة تتجاهل ، عن عمد ، الكثير من التعقيدات التي تشوب موقفهم . فهناك أولا كون اليهود السوفيت ، مواطنين للدولة التي ما تزال ـ برغم الوفاق ـ مشتبكة في صراع أيديولوجي واقتصادي ، بل وعسكري أحيانا (وإن كان بشكل غير مباشر) مع الولايات المتحدة وحلفائها . وأي حملة يشنها الصهاينة الامريكيون ـ الذين يمثلون جزءا لا يتجزأ من المجتمع الأميركي ـ لن تكون في صالح اليهود السوفيت بالضرورة . ولم تغب هذه النقطة عن أحد اللاجئين السوفييت الذي وصف

المهاجرين السوفيت بأنهـم « قطـع شطرنـج في مبـاراة بـين الاتحاد السوفياتي وبين الولايات المتحدة وإسرائيل » (وربما بمقدور المرء ان يضيف والصهاينـة الأمـيركيين الـذين يلعبـون دور « السماسرة » المحرضين(٣٦) .

وبالاضافة الى هذه الاعتبارات المتعلقة بالسياسة الدولية ، ينبغي أن نتذكر العوامل الداخلية ، الاقتصادية والثقافية ، المتعلقة بهيكل المجتمـع السوفياتـي نفسـه . فالاتحاد السوفياتـي يتـكون من عدة قوميات مختلفة تقوم على توازن غير مستقر . وأي دعوة انفصالية قومية لا بد ـ على الأقل من وجهة نظر المسؤ ولين السوفيات وقطاع يعتد به من المثقفين السوفيات ـ أن تؤ دي إلى إشاعـة عدم التـوازن في هذا الهيكل الضعيف ، والصهيونية تشكل مثل هذا التهـديد . ويقـول السوفيات : إن استمرار الدعوة الصهيونية الانفصالية من شأنـه أن يؤ دي إلى زيادة حدة المشاعر الانقسامية ، بل واثارة المشاعر المعادية للسامية ، وسواء وافق المرء على هذا الرأي أم رفضه ، فمن الواجب وضعه في الاعتبار لأن اليهود السوفيات يعيشون في مجتمع يلقي هذا الرأي فيه قبولا لدى كثير من المسؤ ولين والمواطنين العاديين .

اننا نجد الكثرين ينسون أن الاتحاد السوفياتي ، قبل كل شيء ، ما يزال ـ في بعض نواح هامة ـ « دولة نامية » تحتاج الى جميع مواردها البشرية . والأقلية اليهودية هناك هذه من الموارد الهامة إذ يوجد بينها واحدة من أعلى نسب المتخصصين والخبراء بين جميع الأقليات القومية السوفياتية ، وسياسات الهجرة السوفياتية ـ التي أملتهـا احتياجـات البلاد السياسية والاقتصادية ـ تنطبق بالدرجـة نفسهـا على « جميع » المواطنين السوفيت ، بغض النظر عن ديانتهم أوجنسهم أو « انتمائهم

القومي » وتعتبر الهجرة في الاتحاد السوفيتي عملا من أعمال الخيانة ، وينظر السوفيات إلى أولئك الراغبين في الهجرة على أنهم من هؤلاء الذين كانوا يرغبون في البقاء في مجتمعهم ليحصلوا على درجة عالية من الخبرة في عملهم ، ثم عندما يحين الوقت ليخدموا بلادهم بما اكتسبوه من خبرة ، إذا بهم يتجهون إلى الولايات المتحدة ليشتروا « سيارة أفضل » وهذه النظرة للمهاجر الممتاز شائعة للغاية في الدول النامية ، وقد تفسر لنا « لم لا يتعرض المهاجرون اليهود للاضطهاد إلا بعد طلبهم تأشيرة الخروج »[٣٧] .

إن حملة التهييج الصهيونية بالنيابة عن اليهود السوفيات ، لأنها حملة أيديولوجية لا إنسانية لا تضع مثل هذه الأمور في حسابها . فلو كانت الحملة تعبيرا عن نزعة إنسانية واهتمام حقيقي باليهود السوفيت ، الأفراد والكيان الثقافي ، لطالبت بتحسين موقف جميع الأقليات والقوميات السوفيتية ، بما في ذلك اليهود ، وهم في وطنهم . لكن هدف النضال الصهيوني هو نقل السكان ، وهذه هي الاستراتيجية الصهيونية منذ البداية . وقد عبر ليفي أشكول عن هذا بقوله : « نحن لا نناضل الآن من أجل الحقوق اليهودية في الشتات »[٣٨] وإنما من أجل يهود الشتات انفسهم ، وهذا بالطبع يتناقض تماما مع الخطة التي يفترضها المفكر اليهودي الأميركي أ. ف. ستون ، الذي يقترح وجوب حث الاتحاد السوفياتي على القضاء على معاداة السامية ، وعلى منح اليهود نفس الدرجة من الاستقلالية الثقافية الممنوحة للقوميات الأخرى ، بدلا من التهييج . ضد السوفيت ، بهدف نقل اليهود خارجه[٣٩] .

على أية حال فان خطة نقل اليهود السوفيت إلى إسرائيل بدأت

تفقد ، تدريجيا ، الأرض التي تقف عليها ، لأن أكثر من ٥٠ في المائة (بل ٨٠٪ أحيانا) من المهاجرين السوفيت يفضلون الذهاب الى الولايات المتحدة ، رافضين « شرف » الذهاب إلى الأرض التاريخية القومية[٤٠] . وقد أدى ارتفاع معدلات تخلف المهاجرين السوفيت عن الاستيطان في إسرائيل إلى خلق توتر وتصادم في العلاقات بين مختلف المنظمات الصهيونية . ويتركز الجدل المرير على مدى مشروعية إعطاء مساعدات للمهاجرين السوفييت الذين يختارون الاستقرار في الولايات المتحدة ، بدلا من إسرائيل . ففي يوليو سنة ١٩٧٦ ، عرض على مجلس الوكالة اليهودية اقتراح يقضي بأن توقف الجمعية العبرية لمساعدة المهاجرين ولجنة التوزيع المشتركة « مساعداتهما الادارية والمالية عن المتخلفين »[٤١] .

ونقل السكان اليهود يمكن أن يتخذ أشكالا أكثر عنفا ، ففي إحدى المناسبات ، قال كاتب بصحيفة دافار ، كبرى الصحف الصهيونية العمالية ، إن الأمر لو كان بيده لبعث مجموعة من الشبان الصهاينة الاسرائيليين المتحمسين ليتولوا مهمة تحقيق الخلاص القسري ليهود الشتات المتفرقين ، بأن يتخفوا ويثيروا ذعر اليهود ، باطلاق نعوت وشعارات معادية للسامية ، مثل « اليهود الملاعين » و« أيها اليهود اذهبوا الى فلسطين »[٤٢] .

وقد وصف أ. ف. ستون احدى الجوانب الهامة في الصهيونية بقوله إن الحركة الصهيونية « تترعرع على مآسي اليهود »[٤٣] . وقد أظهرت التجربة أنه عندما لا يتفق الواقع مع الرؤية الصهيونية ، أي عندما لا يوجد العدد الكافي من الكوارث ، فان الواقع يتم تغييره ليتفق مع الرؤية ، وهذا تقريبا ما حدث ليهود العراق .

ونحن لا ندعي أن يهود العراق كانوا يحيون حياة مثالية ، ففي الأربعينات ، كان المجتمع العراقي يمر بمرحلة انتقالية ، وكانت هناك صعوبات تكتنف حياة جميع الاقليات الدينية أو العرقية هناك ، بما فيها الأقلية اليهودية ، وفي سنة ١٩٤١ قامت مظاهرات معادية للجالية اليهودية ، وإن كانت « الأولى من نوعها » ، كما تقول موسوعة **الصهيونية وإسرائيل**(٤٤) ولكن ، في النهاية ، كان لليهود العراقيين نصيبهم العادي من السعادة والشقاء ، ففي ديسمبر ١٩٣٤ أرسل السير ف. همفري ، السفير البريطاني في بغداد ، برقية سرية إلى وزارة الخارجية البريطانية ، قال فيها إن الجالية اليهودية في العراق تتمتع « بوضع موات أكثر من أي أقلية أخرى في البلاد » ، وأوضح أنه ليس هناك « عداء طبيعي بين اليهود والعرب في العراق »(٤٥) ، ويبدو أن تقرير السفير البريطاني كان دقيقا بصفة عامة ، فيهود العراق كانوا مؤمنين بأنهم ، عراقيون ، اساسا ، يرجع نسبهم إلى أيام النفي البابلي ، وكان عدد كبير منهم يتمتع برخاء نسبي .

وكانت نسبة قيد الصغار من يهود العراق في المدارس والكليات أعلى بكثير من النسبة العامة في البلاد ، فقد اوضح رافي نيسان ، اليهودي العراقي الذي هاجر إلى إسرائيل واستوطن فيها ، أنه ، على الرغم من أن اليهود العراقيين تركوا ممتلكاتهم خلفهم في العراق ، فإنهم أتوا معهم بشيء أكثر أهمية « من المال ، وهو خبرتنا وعلمنا » - على حد تعبيره . فثلث المهاجرين من يهود العراق تلقوا تعليما لمدة أحد عشر عاما على الأقل وهي نسبة تعلو حتى على النسبة المقابلة بين أولئك القادمين الجدد (إلى الدولة الصهيونية) من أوروبا وأمريكا . وأضاف رافي أن « اكثر من ٨٠ في المائة من أرباب الأسر المهاجرة كانوا

من الحرفيين المهرة وأصحاب المحلات والمديرين والمحامين والموظفين والمعلمين »(٤٦) . وهذا أبعد ما يكون عن صورة الأقلية المضطهدة .

وفيما يتعلق بمقدار المشاركة في الحكومة والسلطة ، فقد أعلنت الحكومة العراقية « حرية الدين والتعليم والتوظف ليهود بغداد الذين لعبوا دورا هاما للغاية في تحقيق رخاء المدينة وتطورها » . وكان هناك ستة اعضاء يهود في البرلمان العراقي،(٤٧) وعلى الرغم من هذا السلام والاستقرار اللذين كانت تتمتع بهما الأقلية اليهودية ، قرر الصهاينة جعل العراق هدفا لنشاطهم، والعراق ـ مثلها في هذا مثل ليبيا ومصر وفلسطين ـ كانت ، هي الأخرى ، مطروحة في وقت من الأوقات هدفا محتملا لخطة الاستيطان الصهيوني ، الأمر الذي كان كافيا في حد ذاته لاثارة التوتر بين أغلبية السكان والأقلية اليهودية ، وعندما اقتصرت المخططات الاقليمية الصهيونية على فلسطين (وتخومها) ، تحولت الأنشطة الصهيونية عن أرض العراق ، وتركزت على يهود العراق ، فأسس آهارون ساسون ، سنة ١٩١٩ جمعية في بغداد تدعى « اللجنة الصهيونية »(٤٩) . وأنشأت هذه المنظمة فروعا لها في عدة مدن عراقية (نحو ١٦ فرعا) ، بل أرسلت وفدا عنها إلى المؤتمر الصهيوني الثالث عشر ، الذي عقد سنة ١٩٢٣(٥٠) كما قامت بتنظيم جماعات شبابية لاعداد الشباب المهجرين ، وقامت بطبع عدة نشرات شهرية بالعبرية والعربية ، وأسست مكتبة صهيونية(٥١) . وكان الصهاينة يقومون ، أحيانا ـ بغرض تسميم العلاقات بين يهود العراق وباقي الشعب العربي العراقي ـ بتوزيع منشورات في المعابد تحتوي على شعارات مهيجة ، مثل « لا تشتروا من المسلمين » ، متعمدين أن تصل هذه المنشورات إلى أيدي المسلمين(٥٢) . ونجحت الدعاية

الصـــهيونية ، إلى حد ما ، في بذر الشقـــاق و« المرارة » ، كما ألمح السفير البريطاني في برقيته سنـة ١٩٣٤ ، وبـين أن منـع النشرات الصهيونية من الصدور قد يكون في « صالح اليهود انفسهم »(٥٣) .

ويبدو أنه ، برغم الجهود الصـهيونية ، وبرغـم تشـاؤم السفـير البريطاني ، فان يهود العراق لم يكونوا منعزلين تماما عن وطنهم . فبعد النشاط الصهيوني لفترة طويلة في العراق ، وبعـد مظاهـرات ١٩٤١ المؤسفة ، استأنف اليهود العراقيون ـ بجذورهم الثابتـة في البلاد ـ حياتهم الطبيعية ، فأقاموا حيا يهـوديا ، واستثمـروا مبالـغ ضخمة في مجال البناء في مدينة بغداد . فقـد جاء في كتـاب لمؤلفـة إسرائيلية « أن المبعوثين الصهاينة في العراق أدركوا أن الأيديولوجية الصهيونية لن تلقى قبولاً في معظم الدوائر اليهودية » . وقـد حاول أحـد هؤلاء المبعوثـين تجنيد أتبـاع من بـين المثقفـين ، « إلا انــه فشل »(٥٤) . ثم جاء قيام الدولة الصهيونية والهزيمة العربية ، الأمر الذي أدى ، كما هو متوقع ، إلى تعقيد الأمور بالنسبة للجميع . فقد أعفي اليهود العـراقيون ، الـذين كانـوا يتولـون مناصـب تتطلـب الاتصـال بدول أجنبية ، من مناصبهـم(٥٥) . وباستثنـاء مثـل هذه الحالات ، فان رد الفعل العراقـي كان يتسـم بضبـط النفس إذا ما أخذنا في الحسبان أبعاد الموقف .

وعلى الرغم من النشاط الصهيوني المكثف داخل العراق ، وعلى الرغم من تورط بعض يهود العراق البارزين في هذا النشاط ، فانه لـم تنشأ حالة هستيريا شعبية من ذلك النوع الذي يجتاح الرأي العام عادة في زمن الحرب ، وبصفة خاصة في أعقاب الهزيمة . وقد قال كبـير

حاخامات العراق للحاخام بيرجر سنة ١٩٥٥ : « إننا نسمع أنكم ، في الولايات المتحدة ، لم تعاملوا مواطنيكم اليابانيين معاملة طيبة أثناء موجة الانفعال العاطفي التي أعقبت بيرل هاربر »(٥٦) ، وكان يشير بذلك إلى اعتقال آلاف من الأمريكيين اليابانيين خلال الحرب العالمية الثانية .

لقد كان من الممكن أن تنتهي المتاعب وقتها ، سنة ١٩٤٨ ، وكان من الممكن أن يستأنف يهود العراق حياتهم ، بدرجات مختلفة من التوتر والتوافق ، وكان الزمن كفيلا بجعل الجروح تلتئم . غير ان الصهاينة كان لديهم مخطط مختلف عن هذا ، فقد كانت هناك خطوات أساسية لا بد من اتخاذها بهدف تحقيق الخلاص « لمائة وثلاثين ألف يهودي ولتحسين موقف اسرائيل ، في الوقت نفسه ، من حيث عدد السكان »(٥٧) . ونحن نعرف من مصادر صهيونية أن حركة صهيونية سرية ـ مثل تلك التي كانت تعمل في مصر ـ قد تأسست في العراق سنة ١٩٤٢ . وأعطيت المنظمة الجديدة اسم « حركة الرواد البابليين » وبدأت في تعليم الشبان اليهود كيفية استخدام الأسلحة النارية وتصنيع المتفجرات(٥٨) . وكونت الحركة السرية جيبا شبه مستقل داخل العراق ، كانت له اسلحته ومجندوه . وفي سنة ١٩٤٧ كتب إيجال آلون ، قائد البالماخ ، رسالة إلى دان رام وصفه فيها بأنه « قائد جيتو العراق »(٥٩) . وقامت الهاجاناه بتهريب الأسلحة ـ من بنادق ودخائر وقنابل ـ إلى العراق(٦٠) . وقال آلون في رسالته إلى دان رام إن الهدف من إرسال هذه الأسلحة هو « تشجيع كل أشكال الهجرة »(٦١) .

ولكن ما هذا التعبير الغامض ؟ وما الهدف من كل هذه

الأسلحة ؟؟ . أو كما قال حاخام عراقي سنة ١٩٥٥ : « ما الذي كان يراد من كل هذه الأسلحة ؟ (التي عثر عليها فيما بعد) هل كنا سنحارب العراق كله بها ، هذا على افتراض أن ولاءنا كان متجها لاسرائيل ، وهو ، ما لم يكن كذلك في الواقع »(٦٢) . هذا التساؤ ل الذي طرح عام ١٩٥٥ كان له ما يسوغه ، وكان من الممكن أن يظل دون إجابة لولا تكشف بعض القرائن .

شهدت بغداد عددا من الحوادث سنة ١٩٥٠ فقد ألقيت شحنة ناسفة داخل مقهى ، اعتاد المثقفون اليهود الاجتماع فيه ، ثم انفجرت قنبلة في المركز الاعلامي للولايات المتحدة . ومرة أخرى ، نجد أن هذا المركز كان مكانا اعتاد الشباب ـ وخاصة اليهود منهم ـ أن يجلسوا فيه ويقرأوا ، وعندما انفجرت قنبلة ثالثة في معبد ماسودا شيمتوف ، أودى الحادث بحياة صبي يهودي ، كما فقد رجل يهودي إحدى عينيه . لا شك أن المؤ رخين الصهاينة كانوا سيصورون هذه الفترة على أنها مذبحة جماعية أخرى ضد اليهود ، لولا أن النقاب أزيح ، بطريق الصدفة ، عن مخطط صهيوني منظم للأعمال الاستفزازية (٦٣) .

ومن اليهود الذين ظنوا أن الانفجارات كانت من صنع العرب يهودي عراقي يدعى كوخافي ، أصبح فيما بعد مواطنا إسرائيليا ، وعضوا بجماعة الفهود السوداء . لكنه قال إنه سمع إشاعة تتردد في إسرائيل . (بعد أن كان أفراد الأقلية اليهودية العراقية جميعهم ، تقريبا ، قد هاجروا إلى الدولة الصهيونية) مفادها أن الحادث كان من فعل عميل صهيوني . « وقد نشر هذا الموضوع أيضا في الصحف ، ولم ينفه أحد »(٦٤) وربما كان كوخافي يشير بهذا إلى

المقال الذي نشرته صحيفة هاعولام هازيه ، يوم ٢٩ مايو سنة ١٩٦٦ ، والتقرير الذي نشرته مجلة الفهود السوداء ، يوم ٩ نوفمبر سنة ١٩٧٢ اللذين أعادا ترتيب الحوادث التي وقعت أثناء المذابح الصهيونية المنظمة ، وأزاحا النقاب عن الحقيقة البشعة بأكملها .

ففي سنة ١٩٥١ ، أي بعد الانفجار الغامض مباشرة ، شاهد لاجيء فلسطيني من عكا ، كان يعمل في أحد المحلات الكبيرة في بغداد ، أحد رواد المتجر ، وعرف أنه يهودا ناجر ، الضابط بالحكومة العسكرية الاسرائيلية في عكا . فأبلغ اللاجيء الشرطة عن وجود الضابط الاسرائيلي ، الذي قبض عليه ، ومعه شالوم تزالاه وخمسة عشر آخرون من أعضاء المنظمة السرية الصهيونية . وكشف تزالاه أثناء التحقيق عن حقيقة المخطط الصهيوني ، وأرشد الشرطة العراقية إلى مخابىء الأسلحة في المعابد(٦٥) . وقد حوكم العملاء من أعضاء المنظمة الصهيونية السرية بتهمة محاولة « اثارة ذعر اليهود العراقيين لدفعهم للهجرة الى اسرائيل » وصدر الحكم بالاعدام على اثنين من هؤلاء العملاء ، وبالسجن لمدد طويلة على الباقين . وقال محام عراقي (من مواطني تل أبيب الآن) : « لقد كانت الأدلة من القوة بحيث لم يكن شيء ليمنع صدور الأحكام » ويحاول قدوري سليم ـ المواطن الاسرائيلي واليهودي العراقي الذي فقد عينه في حادث معبد شيمنوف ـ الحصول على تعويض من الحكومة الاسرائيلية(٦٦) .

إن إغراق السفن التي تحمل المهاجرين ، والتضييق على اليهود السوفيت ، وقلقلة الوضع القانوني ليهود الغرب والشرق ، وإرهاب الأقليات اليهودية في العالم العربي هي كلها أشكال من العنف

الصهيوني الموجه ضد يهود العالم لحملهم على الهجرة لوطنهم القومي المزعوم .

السفارد :

أشرنا من قبل إلى محاولة الصهيونية تسويغ نشاطها الاستعماري الاستيطاني بالاستناد إلى أسطورة تفوق اليهودي الأبيض (الأشكناز)،ولذا لم تتوجه الحركة الصهيونية إلى اليهود السفارد . ولكن ديناميات الموقف في الشرق الأوسط فرضت نفسها على الدولة الصهيونية ، « وتسرب » السفارد إلى فلسطين ، حتى أنه ، بحلول عام ١٩٤٨ ، كانوا يشكلون ٢٢٪ من كل المستوطنين الصهاينة فيها[٦٧] . لكن بعد عام ١٩٤٨ ، تحول التسرب إلى طوفان من اليهود ، « البدائيين الشرقيين » ـ على حد قول موريس صمويل في مقالة عنوانها « لم يكن هذا هو مخططنا » ويقال إنهم يشكلون ، الآن اغلبية السكان اليهود في إسرائيل . ويرى صمويل أن هذا الطوفان هو بمثابة « هجوم على إطار الدولة ومؤسساتها يثير الاشمئزاز »[٦٨] . وقد وصف كاتب ؛ في هآرتس (٢٨ أبريل ١٩٤٩) هذا التدفق السكاني على أنه هجرة جنس لم يعرف له مثيل من قبل في هذه البلاد ، « أعضاؤه يتصفون بالقذارة ويلعبون الورق للحصول على المال ، ويشربون الخمر حتى الثمالة ، ويزنون . ويعاني كثير منهم من أمراض العيون والأمراض الجلدية والتناسلية الخطيرة ، هذا فضلا عن الفسوق والسرقة»[٦٩] .

واضطهاد الصهيونية للسفارد ، يأخذ ، أساسا ، شكلا حضاريا ومعنويا (هذا على عكس اضطهادهم للعرب الذي يأخذ شكلا روحيا وجسديا) . فعلى الرغم من أن اليهود الشرقيين يشكلون

غالبية السكان في التجمع الصهيوني ، وعلى الرغم من ان اسرائيل تقع في الشرق ، « فان اليهود الأشكناز يحاولون ، منذ زمن بعيد ، المحافظة على الوجه الغربي الحضاري للدولة . ولقد زعم بن جوريون أن إسرائيل تقع جغرافياً فقط في الشرق الأوسط ، ولكنها ليست منه »(٧٠) ولقد كرر بنحاس سابير ، في محاولته تسويغ طلب إسرائيل الحصول على عضوية السوق الأوروبية المشتركة في عام ١٩٦٦ ، كرر الكلمات نفسها تقريبا : « إن إسرائيل تنتمي لأوروبا ، ثقافيا وسياسيا واقتصاديا ، على الرغم من موقعها الجغرافي في الشرق الأوسط »(٧١) .

وقياسا على هذا الاتجاه ، كان من المنطقي لبن جوريون ، أن يعلن أنه يود أن يرى مزيدا من اليهود الغربيين يستوطنون إسرائيل ، لمنع تحويلها الى دولة شرقية (٧٢) . وبالمثل ؛ فان موشي دايان صرح ، أثناء وجوده في جنوب افريقيا في عام ١٩٧٤ بأن عدد المهاجرين الشرقيين يفوق عدد المهاجرين من أصل اوروبي ، وأن هذا « أكبر مشكلة تواجهها اسرائيل » . وقد ناشد جمهور الحاضرين حل « المشكلة الديمجرافية التي تواجهها إسرائيل ، وذلك عن طريق الهجرة إليها »(٧٣) .

وفي سبيل حل جزئي للمشكلة ، صرح بن جوريون (في خطاب ألقاه في الكنيست في عام ١٩٦٠) بأنه ينبغي تهيئة اليهود الشرقيين « لاكتساب المميزات المعنوية والثقافية العليا لأولئك الذين أنشأوا الدولة »(٧٤) ، أي اليهود الأشكناز ، الذين يتصورون أن تراث الجيتو اليهودي في شرق أوروبا هو تراث كل اليهود في كل زمان ومكان . ويتضح هذا الايمان بالتفوق الأشكنازي في ادعاء ليفي أشكول أن مشكلة اليهود الشرقيين ليست ، ببساطة ، مسألة عدم معرفتهم

« اليديشية » ولكنها بالأحرى« مسألةعدم معرفتهم لأي شيء »[٧٥] .
ولقد بلغت هذه الجيتوية الأشكنازية حد التطرف ، الذي يدعو الى السخرية ، حينما صرحت جولدا مائير بأنها لا تفهم كيف يمكن أن يكون المرء يهوديا ولا يعرف اليديشية ، لغة يهود شرق أوروبا المقدسة .

وعلى الرغم من أن أسطورة تفوق الأشكناز قد خفت حدتها ، لأسباب أيديولوجية ، فانها ما تزال تعرف عن نفسها في الوقائع الملموسة للحياة اليومية في إسرائيل ، فالتحيز يوجد على مستويات كثيرة (كما يحدث ، مثلا ، في الكيبوتزات ، حيث تظهر نغمات «عنصرية» واضحة نحو اليهود الشرقيين)[٧٦] . وقد كتب ايموس ايلون ، في عام ١٩٧٠ ، قائلا إنه ، على الرغم من ان نصف السكان اليهود ، تقريبا ، من أصل إفريقي - آسيوي فان ٢٠٪ فقط من مقاعد الكنيست (وعددها ٢٢ مقعدا) يشغلها الشرقيون (ذكرت جريدة دافار في عددها الصادر في ٤ نوفمبر عام ١٩٧١ ، أنه لم يكن هناك سوى خمسة أعضاء من أصل شرقي) . ومنذ عام ١٩٤٨ . لم يضم مجلس وزارة إسرائيلي قط أكثر من وزيرين من أصل شرقي . ومن المعروف أن زعامة كل من الوكالة اليهودية ، المسؤولة عن الهجرة والاستيعاب ، والهستدروت -وهما يتمتعان بسيطرة اقتصادية قوية على المجتمع - يتشكلان من الأشكناز اساساً . ويتضح في « الجمعيات التعاونية » الزراعية في إسرائيل هذا الاستقطاب العنصري ، وذلك بقصر الكيبوتز المتميز[٧٧] على الأشكناز ، بينما يعتبر اليهود السفارد مجرد زوار عابرين ، يقدمون عملا بأجر زهيد . ولا يشغل السفارد سوى ٩٪ فقط من الوظائف القيادية في الحكومة في المجال الاقتصادي .

كما يسيطر « البيض » ، أيضا ، على الاسكان ومختلف المجالات الاجتماعية / الاقتصادية الأخرى . ويكفي هنا الاشارة إلى أن مستوى المعيشة للسفارد يبلغ حوالي ٦٠٪ من مستوى الأشكناز ، وأن الفجوة بين المجتمعين تزداد اتساعا[٧٨] وتنطبق الصورة نفسها على التعليم ، اذ بينما تصل نسبة تلاميذ المدارس الابتدائية من أصل شرقي الى حوالي ٦٨٪ من مجموع كل التلاميذ ، فانه لا يصل إلى مرحلة التعليم الجامعي سوى ١١٪ منهم[٧٩] .

ويتم ، أيضا بصورة متعمدة ، توجيه النظام التعليمي ليتلاءم مع المعايير والمثل الأشكنازية . وقد نفذت الجامعة العبرية ، منذ بضع سنوات ، مشروعا بحثيا ضخما الهدف منه ابتكار أساليب وطرق تجعل الاطفال الشرقيين يتكيفون « مع الاتجاه الغربي للبرنامج المدرسي باسرائيل »[٨٠] وكان المنهج المدرسي ، بوجه عام ، يقلل من أهمية الانجازات التاريخية للجاليات السفاردية ، بما في ذلك العصر الذهبي لليهود في اسبانيا في ظل الحكم العربي .

ولقد وصف سلزر الشعور العميق بالعزلة بين أعضاء المجتمع السفاردي في اسرائيل ، وكيف أن بعض التلاميذ يزعمون ، في بعض الأحيان ، بسبب الضغوط الاجتماعية القائمة « أنهم فرنسيون ، وينكرون أصلهم التونسي »[٨١] بل لقد ذهب بعضهم الى حد تغيير أسمائهم « لا إلى أسماء عبرية (محايدة) بل إلى أسماء أوروبية ـ يهودية مميزة »[٨٢] .

وعلى الرغم من أن السفارد يقعون ضحية للقمع الأشكنازي ، فان هذا لم ينتج عقد تحالف مع الضحية الأخرى للقمع الصهيوني الأشكنازي ـ أي الفلسطينيين العرب ـ وربما يعود هذا إلى أن

المؤسسة الأشكنازية الحاكمة تصعد من حدة الخلافات بين السفارد والعرب في المجال الاقتصادي ، وخاصة في مجال العمل الرخيص ، ، فكلا الفريقين مصدر أساسي له ولذا عندما يطالب أحد عمال البناء السفارد بأجر أفضل من العمل الذي يقوم به ، يأتيه السرد بأنه يمكن ان يستبدل به عامل عربي بأجر ارخص (٨٣) هذا بالاضافة الى أن أسطورة اليهودي الخالص تضم السفارد وتستبعد العرب ، ولذا يظل العربي هو العدو الحقيقي والمطلق ! ولكن ، مع هذا ، لا يمكن إنكار وجود إرهاصات بين اليهود الشرقيين ، تتمثل في ظهور منظمة مثل منظمة الفهود السوداء قد يمكنها قيادة حركة ثورية واعية تناضل المؤسسة الصهيونية ، وتعقد تحالفا مع العرب .

الصهيونية والنازية :

كل هذه النشاطات الصهيونية هي تعبير عميق عن العنصرية الصهيونية ضد يهود المنفى ، اي ضد كل يهود العالم ، باستثناء الأقلية الأشكنازية التي توجد في الشرق الأوسط على الأرض العربية ، ولكن ثمة جانب هام ، (وغير معروف) من الفكر والممارسة الصهيونية ، يعبر عن هذه العنصرية ، لم يوف حقه من الدراسة بعد ، اعني علاقة الصهيونية بالنازية . وأعترف ، ابتداء ، بأن الموضوع يثير الكثير من الدهشة ، لأننا نشأنا في عالم يتحدث عن الابادة النازية لليهود ، ورأينا الكثير من الأفلام ، وقرأنا كثيرا من الدراسات التي تتناول هذا الموضوع ، بعضها بشكل فني مركب ، والآخر بشكل دعائي ساذج ، ولكن الغالبية العظمى من هذه الأفلام

والدراسات تبين حقيقية حجم الجريمة النازية ضد الاقليات اليهودية في أوروبا ،وتؤكدها ، وهي جريمة ،دون شك ،أقل ما توصف به أنها شيطانية ، ولكن هذا النتاج يتجاهل ، في الوقت نفسه ، عدة عناصر هامة نذكر منها العناصر التالية :

١ ـ أن الاقليات اليهودية لم تكن هي وحدها ضحية العنف النازي ، الذي نزل بكل الشعوب غير الآرية . فالشعوب السلافية أبيدت منها الملايين أيضا ، وأبيد أعضاء قبائل الغجر الذين وقعوا في براثن النازيين ، كما أبيد كثير من العجزة والمرضى الألمان ، ويقال إنه كانت توجد فصائل خاصة للابادة تصاحب الفرق الالمانية المحاربة لابادة الجنود الألمان الذين يقعون جرحى ولا يؤمل شفاؤهم .

٢ ـ تهمل هذه الدراسات إبراز حقيقة أن النازية لم تكن انحرافا عن الحضارة الغربية ، وإنما هي تيار أساسي فيها كالصهيونية تماما :

أ ـ فالحضارة الغربية حضارة تكنولوجية تعلي من قيم المنفعة والكفاءة والانجاز والتقدم مهما كان الثمن المادي والمعنوي المدفوع فيها ، وترى أن البقاء للأصلح والأقوى دائما ، وتهمل كثيرا من القيم التقليدية البالية ، مثل البر بالضعفاء والشهامة والتقوى ومساعدة الغير ، والنازية حينما ابادت اليهود والعجزة فقد كانت تفعل ذلك لانهم « غير نافعين » وموضوعة تحويل اليهود إلى شعب منتج ـ كما بينا من قبل ـ كانت مطروحة في أوروبا ، وفي شرقها ووسطها بخاصة « وكان عدد كبير من يهود ألمانيا » « ايست يودين » أي من يهود شرق أوروبا ، الذين لفظهم الجيتو ، والذين لم تستوعبهم مجتمعاتهم أو أي من المجتمعات الأوروبية الأخرى ، نظرا لتخلفهم الحضاري والاقتصادي قد

حاولت ألمانيا التخلص من هذا الفائض الانساني غير النافع بارساله في قطارات ، الى بولندا . التي رفضتهم ، كما رفضتهم كثير من الدول الأخرى ، بما في ذلك الولايات المتحدة التي لم توافق على فتح أبواب الهجرة أمامهم . إن العالم الغربي ، برفضه لهؤلاء اليهود ، أيد ضمنيا ، الجريمة النازية ، ووافق على منطلقاتها الفلسفية ، حتى وإن لم يوافق على الشكل المتطرف الذي اتخذته .

ب ـ ويجب أن نتذكر أن الحل النازي للمسألة اليهودية لا يختلف كثيرا عن الحلول الغربية الامبريالية المطروحة للمشاكل المماثلة . فالنازية والامبريالية يصدران عن الايمان بتفوق الجنس الآري على الأجناس الأخرى ، وان هذا التفوق يعطي الحق للآريين في أن يتخلصوا من مشاكلهم عن طريق تصديرها للبلاد الأخرى ، حتى ولو أدى هذا إلى إبادة السكان الأصليين . والحل النازي لا يختلف عن ذلك ، فهو محاولة لتصدير المسألة اليهودية إلى الدول الأوروبية الأخرى (حيث إن المجال الحيوي للاستعمار النازي كان في أوروبا) فالنازيون ، حين وجدوا أن الطريق مسدودة أمامهم ، قاموا بتصدير اليهود (والغجر والسلاف) لمعسكرات الاعتقال لابادتهم هناك . إن الجريمة النازية هي نتاج منطقي للحضارة الغربية الحديثة ، وليست استثناء منها .

جـ ـ وثمة ظاهرة مشتركة بين النازيين والصهاينة ، (وهي أيضا سمة اساسية للحضارة الغربية) هي عقلانية الاجراءات والوسائل ، ولا عقلانية الهدف ، وقد أشار ماكس فيبر لهذه الظاهرة في

كتاباته ، فعملية العقلنة ، او الترشيد ، التي يتحدث عنها تنصب على الوسائل والأدوات فحسب ، أما الأهداف فهي أمر متروك لاختيار الأفراد . ومعسكرات الاعتقال والتعذيب ، سواء في ألمانيا النازية أم في إسرائيل الصهيونية هي مثال جيد على هذا الجانب في الحضارة الغربية . فهذه المعسكرات منظمة بطريقة « منهجية » تحسب فيها حسابات المكسب والخسارة ، وتحسب المدخلات والمخرجات . حتى التعذيب لا يتم بشكل عشوائي فردي وإنما يتم بشكل مؤسسي منظم (انظر الفصل الحادي عشر ، الذي يتناول طرق التعذيب الصهيونية) . ويقال إنه حتى حينما كان اليهود في طريقهم إلى غرف الغاز لم يكن مسموحا للجنود الألمان باساءة معاملتهم ، فعملية الابادة ، هذا النتاج الرائع لحضارة العلم والتكنولوجيا ، يجب أن تتم بحياد علمي رهيب ، يشبه الحياد الذي يلتزمه الانسان تجاه المادة الصماء في التجارب المعملية التي تتخطى حدود الخير والشر . أما الهدف من معسكرات الاعتقال والابادة والتعذيب ، أما المضمون الأخلاقي لهذه الأشياء ومدى عقلانيتها من منظور إنساني (لأن فكرة العقل والعقلانية لا وجود لهما خارج فكرة الانسان) ، فكل هذا متروك للزعيم أو للدولة أو للأهواء الشخصية أو للأسطورة الدينية القومية . ولعل هذا التزاوج بين العقلانية واللاعقلانية ناجم عن أن الحضارة الغربية الحديثة نتاج لحركة التنوير العقلانية ، والحركة اللاعقلانية المعادية للتنوير في ذات الوقت ، وهي أيضا نتاج انفصال النزعة الامبريقية عن النزعة العقلية ، فالتجريب لا يؤدي بالضرورة الى انتصار العقل والقيم الانسانية .

ولعل أكبر دليل على أن النازية جزء أصيل من الحضارة الغربية هو أن الرد الغربي على معسكرات الاعتقال والابادة لليهود لم يكن مغايرا ، في بنائه وفي سماته الجوهرية ، للجريمة النازية . فالغرب يحاول حل المسألة اليهودية بانشاء الدولة الصهيونية على جثث الفلسطينيين ، وكأنه يمكن أن تمحى جريمة أوشويتز بارتكاب جريمة دير ياسين . أو مذبحة بيروت . والغرب الذي أفرز هتلر وغزواته هو نفسه الذي ينظر باعجاب إلى الغزو الاسرائيلي لجنوب لبنان وبيروت وانحاء أخرى من العالم العربي ، وهو الذي ينظر بحياد وموضوعية للجريمة التي ارتكبت والتي ترتكب يوميا ، ضد الشعب الفلسطيني . إن الحضارة الغربية الحديثة قد أفرزت الامبريالية والنازية والصهيونية ، وهي إذ تتنكر الآن للنازية فهذا أمر مفهوم ، لأن أبعاد الجريمة والفضيحة ضخمة (خصوصا أن الجريمة ارتكبت ضد الشعوب الأوروبية) ، ولكن يجب ألا يخفى هذا الوضع عن أنظارنا ، أوعن أنظار الآخرين ، الحقيقة الأساسية ، التي تؤكد أن النازية جزء أساسي من الحضارة الغربية .

٣ - تهمل الدراسات الغربية للظاهرة النازية التشابه الفكري والتعاون الفعلي بينها وبين الصهيونية . وسأحاول في بقية هذا الفصل أن القي الضوء على بعض جوانب هذا الموضوع(لأن النقطتين الأولى والثانية تقعان خارج نطاق هذه الدراسة) أقول « القي الضوء » لأن القضية تحتاج إلى المزيد من الدراسة المكثفة ، والاطلاع على المصادر والوثائق الموجودة في كل أنحاء العالم ، والتي يمكن تجميعها واستخلاص النتائج منها .

وعلى الرغم من أن هذا الموضوع يثير الآن شيئا من الدهشة فان

الأمر لم يكن كذلك في العشرينات والثلاثينات من هذا القرن ، فكثير من المستوطنين الصهاينة ، كانوا يكنون الاعجاب للنازية ، وأظهروا تفهما عميقا لها ولمثلها ولنجاحها في « إنقاذ » ألمانيا(٨٢) . بل عدوا النازية حركة « تحرير وطني »(٨٥) (ربما مثل الصهيونية ، التي تزعم الآن أنها ، هي الأخرى ، حركة تحرير وطني) ، ولذا كان الشباب الصهيوني والمراجعون يهتفون « ألمانيا لهتلر ، إيطاليا لموسليني ، وفلسطين لجابوتنسكي »(٨٦) . وقد سجل حاييم كابلان ، وهو صهيوني كان موجودا في جيتو وارسو أثناء حصار النازي له ، أنه « لا يوجد أي تناقض بين رؤ ية الصهاينة والنازيين للعالم فيما يخص المسألة اليهودية ، فكلتاهما تهدف إلى الهجرة ، وكلتاهما ترى أن لامكان لليهود في الحضارات الأجنبية » وقد سجل كابلان أن هذه الكلمات كانت جديدة على النازيين تماما ، وأنهم لم يصدقوا آذانهم حينما سمعوها لأول مرة من أحد اليهود المحاصرين(٨٧) .

لقد ادرك الصهاينة طبيعة العلاقة بين النازية والصهيونية ، وهى علاقة ذات جذور مركبة ، يمكن ان نعود بها الى عدة عوامل ، من بينها الأصول الالمانية للزعامات الصهيونية . فهرتزل ونوردو كانا يكتبان بالألمانية ويتحدثان بها ، وكانا ملمين بالتقاليد الحضارية الألمانية ويكنان لها الاعجاب . أما بخصوص الزعماء الصهاينة من شرق اوروبا ، فلغتهم كانت اليديشية ، وهى رطانة المانية اساسا ، كما كان اليهود معجبين للغاية بالحضارة البروسية النوردية أو الآرية ، ولا يكنون احتراما كبيرا للحضارات السلافية . ومن المعروف أنه حينما دخلت الجيوش الالمانية روسيا ، أثناء الحرب

العالمية الأولى ، قد خف اليهود الروس لاستقبالها ، بوصفها محررة ومنقذة لليهود[٨٨] . ولعله لم يكن من قبيل الصدفة أن لغة المؤتمرات الصهيونية الأولى كانت الألمانية ، وان هذه اللغة كانت تمثل تحديا حقيقيا للعبرية حينما نوقشت مسألة لغة الوطن القومي ، ونشب ما يسمى « بحرب اللغة » في المستوطن الصهيوني . ولعله ليس من قبيل الصدفة أيضا أن هرتزل ـ أثناء بحثه اللاهث عن قوة استعمارية تتبنى مشروعه الاستيطاني ـ توجه ، في باديء الامر ، لقيصر ألمانيا . وتزخر مذكرات هرتزل بعبارات الاعجاب والاشادة ببروسيا وبعبقريتها . بل إن جولدمان يرى أن هرتزل قد توصل إلى فكرته القومية من خلال معرفته بالفكر والحضارة الألمانية[٨٩] .

وقد يكون من التبسيط بمكان أن نتحدث عن الفكر الصهيوني والنازي على انهما قد تأثرا بالفكر الرومانتيكي الالماني بدرجة واحدة ، فمن الواضح أن هذا الرافد الفكري قد أثر في الفكر النازي بشكل مباشر عميق ، وأثر في الفكر الصهيوني بشكل أقل مباشرة ، وربما أقل قوة ، ومن الواضح أيضا أن الفكر الصهيوني ، نظراً لانتقائيته ، قد تأثر بأنساق فكرية خارج الفكر الرومانسي الألماني ، فقد أثرت أفكار تولستوي في جوردون ، كما ترك الفكر الماركسي بعض الاثر السطحي على بوروخوف . أما في حالة هوراس كالن وبرانديز فقد تأثرا بالليبرالية والبرجماتية . ولكن هذا كله لا ينفي أن الفكر الرومانتيكي الألماني ، وفكرة الحركة الجرمانية الجامعة ، قد تركتا أثرهما القوي والعميق أحيانا ، على بنية الفكر الصهيوني ذاتها ، الأمر الذي يفسر التشابه البنيوي بين الفكرين . وان كان يجب ألا ننسى أن ثمة مصادر فكرية مشتركة أخرى بين الفكرين (أساطير العهد القديم وتحويلها من أساطير دينية إلى عقائد سياسية ـ

الفكر الامبريالي ـ النظريات العرقية) ولكننا سنركز في هذا الفصل على الجوانب التي تعود أصولها للفكر الرومانتيكي الألماني فحسب .

ولعل أهم الأفكار الأساسية في الفكر الألماني الرومانتيكي ، هو رفضها للعقل الانساني وفعاليته ، بوصفه أداة ناقصة قاصرة عن فهم العالم وتغييره (والفكر الرومانتيكي الألماني هو ذروة الفكر المعادي للتنوير) . وبدلا من العقل تحل الرومانتيكية فكرة الخيال ، والحدس ، والعقل الجمعي ، والماضي المشترك ، والجماعة العضوية . والصهيونية ـ هي الاخرى كما ذكرنا من قبل ـ ، جزء من هذه الحركة الرومانتيكية اللاعقلانية . فالكتابات الصهيونية تموج بالاشارات التي تغلب العاطفة على العقل ، واللاوعي على الوعي ، والمطلقات الصوفية على الظواهر التاريخية الانسانية . يقول العالم اللغوي الصهيوني اليعازر بن يهودا (١٨٥٨ ـ ١٩٢٣) « يتحرك قلب الانسان بالعاطفة وليس بالعقل . . لأن قلب الانسان رقيق يمكن التغلب عليه بمثل هذه العاطفة »[٩٠] . أما موسى هس ، فيلسوف النكسة التي صدرت عنها الصهيونية ، فهو في عودته لشعبه يعود لعاطفته « لقد تبين لي أن العاطفة التي ظننت أني قد كبتها ، عادت إلى الحياة من جديد . . تأججت هذه العاطفة نصف المخنوقة في صدري محاولة التعبير عن نفسها »[٩١] . وهو يحدد هذه العاطفة بأنها عاطفة صوفية ، « إنها التفكير في قوميتي التي ترتبط برباط لا تنفصم عراه بتراث أسلافي ، وبالأرض المقدسة ، وبالمدينة الخالدة » وما الى ذلك من اشياء سرمدية ! . وهو يعي تماما « لاعقلانية » موقفه الجديد ، إذ يؤكد أن العودة هي عودة لمجرى التاريخ اليهودي « الذي اهمله العقلانيون كثيرا » وان استمداد « الالهام من منابع اليهودية الرئيسية » ، « سيوقظ في الافئدة اليهودية الروح الوطنية ، التي تحلى بها الأنبياء والحاخامات » ، وفي هذا خير رادع

للعقلانية الهدامة[٩٢] .

وتعبر هذه اللاعقلانية عن نفسها في أشكال وطرق كثيرة أهمها فكرة « الفولك » ، وروابط الدم والتراب العضوية . « والفولك » ، أو الشعب ، هو كيان عضوي متكامل ، « أبدى ، ونتاج للنمو الحتمي للسمات الفطرية ، » يحاول التعبير عن عبقريته الخاصة من خلال وحدته القومية وأنساقه السياسية وأشكاله الفنية الخاصة به . والحركة الصهيونية بدأت تاريخها مع اكتشافها لليهود « كفولك » أو كشعب : كيان جماعي له تاريخه الخاص وتراثه الحضاري المتميز بل وسماته البيولوجية الخاصة به . وقد استفاد مارتن بوبر استفادة كبيرة من هذا المفهوم وأعاد صياغة التراث اليهودي من منظوره ، ونسب إلى اليهود كل السمات الصوفية ، كالانفصال والتفوق ، التي ينسبها الرومانتيكيون الأوروبيون إلى اممهم ، واستخدم عبارات وشعارات مثل « التراب والدم »[٩٣] . وكان كل من بيرديشفسكي وتشرنحوفسكي يتحدثان عن الشعب اليهودي بالعبارات نفسها وينسبان له الخصائص نفسها ، وفي حديثنا عن التعريف العرقي لليهودي الخالص ، أشرنا الى استخدام الصهاينة لمفهوم « الدم اليهودي » .

ويفترض التصور الرومانتيكي أن اليهودي والألماني هم يهود والمان ، بغض النظر عن الزمان والمكان ، وبغض النظر عن الحدود والمؤسسات السياسية التي يتواجدون داخلها ، لأن انتماء الانسان السياسي ليس أمرا ذا بال ، إن عقائد الانسان السياسية هى أمر من اختياره ، بينما علاقة الانسان « بالفولك » هى شيء يعلو على الإرادة والوعي الفرديين ، ولذا فإن جميع الاشخاص المنحدرين من العرق الالماني ، أو الذين تربطهم قرابة الدم بالاصل الألماني يكون ولاؤهم

الاول لألمانيا ، ويجب أن يصبحوا مواطنين في الدولة الالمانية ، وطنهم الحقيقي . قد يكونون قد نشأوا وترعرعوا ، هم وآباؤهم واجدادهم ، تحت سماوات اجنبية أو في بيئات غريبة : لكن حقيقتهم الأساسية تبقى المانية . وقد سبق أن اقتبسنا آراء بعض الصهاينة في مسألة ولاء اليهودي لوطنه الصهيوني الحقيقي فحسب .

أكثر من هذا ان النازيين كانوا يؤمنون أيضا بوجود دياسبورا المانية Auslandeutsch ، تربطها روابط عضوية بالارض الالمانية ، واعضاء هذا الشتات الالماني مثل اعضاء الشتات اليهود تماما ، يجب ان يعملوا من اجل الوطن الام . وبما ان العودة للوطن الأم أمر عسير ، كما هو الحال مع الصهاينة ، اقترح النازيون ما يشبه نازية الشتات ، (مثل صهيونية الشتات) ، عن طريق تشجيع الالمان في الخارج على دراسة الحضارة واللغة الالمانية ، وكان للصهاينة ما يشبه المنظمة النازية العالمية Ausland organization التي كانت لها صلاحيات تشبه صلاحيات المنظمة الصهيونية العالمية ، ولها مكانة في المانيا تشبه من بعض الوجوه ، مكانة المنظمة الصهيونية في اسرائيل ، وقد تعاون الالمان في كل انحاء العالم مع السفراء والقناصل الالمان تماما كما يتعاون اليهود والصهاينة مع سفراء وقناصل اسرائيل في بلادهم(٩٤) .

وقد عمقت كل من النازية والصهيونية الاعتزاز بالخصوصية القومية وكره الغير ، كما أكدتا النقاء العنصري كتعبير عن البعد عن الاغيار . وقد حولت الصهيونية النبي عزرا الى بطل قومي (بعد نزعه من سياقه الديني) ، وتحول هذا النبي ، الذي كان يعادي الزواج المختلط ، الى بطل صهيوني يدافع عن الذات القومية ، وقد أشار المنظر النازي سترايخر ، اثناء محاكمته ، الى هذا التصور الصهيوني للنبي عزرا : لقد أكدت دائما حقيقة أن اليهود يجب ان يكونوا

النموذج الذي يجب أن تحتذيه كل الاجناس ، فلقد خلقوا قانونا عنصريا لانفسهم ، قانون موسى الذي يقول : « اذا دخلت بلدا أجنبيا ، فلن تتزوج من نساء أجنبيات »[٩٥] . وما ينساه الصهاينة والنازيون ان النبي عزرا ، حينما يتحدث عن النقاء العنصري ، فهو - في الواقع - كان يتحدث عن النقاء الديني ، فالزواج من اجنبية يعني ، في واقع الامر ، الزواج من أنثى « غير مؤمنة » ولعل النبي عزرا لو سمع كلمات النازيين والصهاينة لما تمكن من فهمها أو فهم حتميتها البيولوجية .

ويعبر « الفولك » عن نفسه في شكل سياسي اساسي هو الدولة ، فالدولة ليست نتاج تعاقد بين الافراد ، (حسب التصور الفرنسي الليبرالى) وانما تسبق الدولة وجود الافراد وتتخطى ارادتهم . وقد سيطرت فكرة الدولة (الهيجيلية) على النازيين والصهاينة ، فهرتزل يرى أن الارض ذاتها ليست الا اساسا ماديا ، واما الدولة فهى دائما شيء مجرد زائف[٩٦] . بل ان هرتزل - كما بينا - كان معجبا بالدولة البروسية بالذات ، نموذج هيجيل الشهير . وتقديس الدولة - بالمعنى الحرفي - تيار أساسي في الفكر الصهيوني ، ففي حديث لصحيفة معاريف (٢٥ يناير ١٩٧٤) قال آرييل شارون ان أهم وأعظم القيم هى مصلحة الدولة ، فالدولة هى « القيمة العظمى »[٩٧] أي انه يرفع الدولة الى مصاف القيم المطلقة (وهذا مثال آخر على تداخل المطلق بالنسبي والمقدس بالقومي) .

وفكرة « الفولك » تتضمن وجود علاقة عضوية بين الدم والتراب ، او بين الانسان والارض ، وهذا يعني عدم احترام الحدود السياسية ، وضرورة التعامل مع الواقع من منظور « المجال

الحيوي » ، وقد عرف ستر ايخر المانيا العظمى بأنها « أرض يمكن ان يعيش فيها كل الالمان ، وكل المتحدثين بالالمانية ، وكل الشعوب التي تجري في عروقها دماء المانية[٩٨] » وكل هذا ، يعني بطبيعة الحال ، ان الحدود التاريخية أو المقدسة تحل محل الحدود السياسية . وقد تناولنا من قبل التوسعية الصهيونية والحدود الصهيونية التي لا حدود لها .

وثمة موضوعات اخرى مشتركة بين النازية والصهيونية ، تعود جذورها الى الرومانتيكية الالمانية وفكرة الفولك ، فقد أكد النازيون أهمية التراث النوردي وأساطيره الشعبية ، وحولوه الى نوع من الدين ، ومصدر للقيم المطلقة ، وتعبير عن خصوصية الشعب ، وقد نظر الصهاينة لليهودية بوصفها فولكلور الشعب اليهودي ، والتعبير الديني عن عبقريته القومية،وليست مصدرا للقيم الاخلاقية . ففكرة العهد بين الله والشعب ، الذي منح الخالق بمقتضاه الشعب ارض فلسطين المقدسة ، هى بمثابة الأسطورة الشعبية لبن جوريون ، التي يستخلص منها ـ مع هذا ـ برنامجا سياسيا . وهو يقرر حدود دولته مسترشدا بمفاهيم العهد القديم ، الذي لم يكن هو نفسه مؤمنا به لأنه ملحد ، ولكنه يتخيله كتابا من كتب الأساطير الشعبية ، فاليهودية هنا مصدر للقيم المطلقة ، لا باعتبارها ديناً مرسلاً من الله ، وانما بوصفها تراث اليهود الشعبي .

وتشارك الصهيونية النازية في فكرة « النبي » الذي يجسد المطلق القومي ، وصورة النبي العسكري (بن جوريون ، الفوهرر) تسيطر على الوجدان الصهيوني سيطرتها على الوجدان النازي . ومن الموضوعات المتفرعة عن فكرة « الفولك » ايضا فكرة الاختيار ، وقد تناولنا هذه الفكرة عند الصهاينة من قبل . وقد سئل هتلر عن سبب

معاداته لليهود ، فكانت اجابته قصيرة ، بقدر ما كانت قاسية وواضحة : « لايمكن ان يكون هناك شعبان مختاران . ونحن وحدنا شعب الله المختار . هل هذه اجابة شافية على السؤ ال ؟[٩٩] » .

وقد تأثر الصهاينة ، مثل النازيين ، بكتابات نيتشه وفختـه ، فآحاد هعام ومارتن بوبر وبيرد يشفسكي ، قد قرأوا أعمال الفيلسوف الالماني وتشربوها (وفي تصوري أن آحاد هعام وبوبر هما أهم مفكرين صهيونيين على الاطلاق) ، فنجد في كتابات النازيين والصهاينة كثيرا من الموضوعات التي تتواتر فيها كتابات نيتشه (السوبرمان ـ التركيز على الماضي والمستقبل دون الحاضر ـ احتقار أخلاق العبيد والدياسبورا ـ انكار التاريخ ـ معاداة الفكر ـ دين دون اله) .

ولكن العلاقة بين النازية والصهيونة تتعدى مجرد التماثل البنيوي ، ، والتأثير والتأثر الفكري ، اذ ثمة علاقة فعلية على مستويات عدة : ولنبدأ بأدناها ، وهو كيفية استغلال النازيين للدعاية الصهيونية في الترويج لرؤ يتهم الاجرامية . وقد تناول بنيامين ماتوفو هذا الجانب من العلاقة في دراسته « الرغبة الصهيونية والعقل النازي »[١٠٠] ويؤ كد الكاتب أن الصهيونية مسئولة ، الى حد كبير ، عن الجريمة النازية لأن الصهاينة نشروا في المانيا ذاتها المزاعم الصهيونية الخاصة بالتميز اليهودي العرقي والانفصال القومي عن كل اوروبا . ويوثق الكاتب مقولته بالاشارة الى عدد من التصريحات التي أدلى بها زعماء الصهاينة ، فيشير ـ على سبيل المثال ـ الى خطبة القاها ناحوم جولدمان في جامعة هايدلبرج عام ١٩٢٠ (ثلاثة عشر عاماً قبل ظهور كفاحي) . وقد زعم جولدمان ، في خطبته هذه .

« ان اليهود شاركوا ، بشكل ملحوظ للغاية ، في الحركات التخريبية ، وفي اسقاط الحكومة في نوفمبر ١٩١٨ » . وقد أكد جولدمان أيضا أنه لا توجد أي عوامل مشتركة بين يهود المانيا والالمان ، وان الالمان عندهم الحق في ان يمنعوا اليهود من الاشتراك في شئون « الفولك » الالماني .

وقد ادلى جولدمان وكلاتزكين بتصريحاتهما عن ضعف ولاء اليهود لأوطانهم في المانيا في الفترة نفسها (وهي التصريحات التي اوردناها في الفصل الثامن) . وقد اكد كلاتزكين أن « اليهود » غرباء . . شعب اجنبي . . يود أن يبقى على هذه الحالة . « ولكي يضرب مثلا على انعزالية اليهود قال ان اليهود قد هودوا حتى لغتهم ، وهي تسمى يديش (اي يهودي) . أما وايزمان فقد وصف علاقة الالمان باليهود ، باستعارة استقاها من عملية الهضم . فهو يرى ان كل بلاد يمكنها استيعاب عدد محدود من اليهود ، اذا كانت تود تحاشي الاضطرابات المعوية ، وبحسب رأيه فإن المانيا « كانت تحتوي فعلا على عدد اكثر من اللازم من اليهود » .

كل هذه التصريحات المعادية للسامية خدمت النازيين في حملة الكراهية التي شنوها ضد اليهود ، اذ قاموا بطباعة التصريحات والكتيبات الصهيونية التي كانت تشكل الاساس الفكري « للهجمات النازية ضد اليهود » ووزعوها . وقد قال الفريد روزنبرغ ، أهم المنظرين النازيين ، والذي صدر عليه حكم الاعدام في نورمبرج ، انه جمع كثيرا من آرائه هو شخصيا من الادبيات الصهيونية ، ومن المؤرخين الصهاينة ، واشار الى دعوة مارتن بوبر لليهود أن يعودوا الى احضان آسيا ، وقال روزنبرج أثناء

محاكمته : « بوبر ، على وجه الخصوص ، أعلن ان اليهود يجب ان يعودوا الى ارض آسيا ، لأن هناك ، وهناك فقط ، يمكن العثور على جذور الدم اليهودي والشخصية القومية اليهودية » .

ويمكن القول ان الزعماء الصهاينة ، حينما ادلوا بهذه التصريحات ، لم يكن يدور بخلدهم أن النازيين سيستغلونها . وقد يكون في هذا شيء من الحق ، وان كان ذلك لا يعفيهم من المسئولية . ولكن ثمة اشكال للعلاقة بين النازية والصهيونية تمت بشكل واع بين الطرفين ، اذ يبدو ان الصهاينة لم يبدوا حماسا كبيرا في حربهم ضد النازية ، وأنهم كانوا غير مكترثين بالمقاومة ضد النازيين . وقد حذر كاوتسكي الجميع ، في مجال هجومه على الاستعمار الصهيوني ، من الآثار الضارة للصهيونية ، التي توجه جهود اليهود وثرواتهم « في الاتجاه الخاطيء (الاستيطان في فلسطين) ، في وقت تتقرر فيه مصائرهم في مسرح مختلف تماما ، (أوروبا والمانيا) ، يجب عليهم ان يركزوا فيه كل قواهم [١٠١] « وكان كاوتسكي يشير الى ملايين اليهود في شرق اوروبا (بين ثمانية وعشرة ملايين) الذين لم يكن من الممكن تهجيرهم الى فلسطين ، وبدلا من تنظيمهم وتوجيه طاقاتهم ، حتى يكونوا مهيئين للدفاع عن انفسهم حينما تقع الواقعة ، فإن القيادات الصهيونية كانت تركز على تهجير بضع مئات منهم الى ارض الميعاد .

بل ان المسألة ، كما يبدو ، تتخطى مجرد عدم الاكتراث بمصير اليهود ، اذ يبدو أن الصهاينة اكتشفوا ، اثناء الارهاب النازي ضد اليهود ، ذلك التناقض العميق بين فكرة الدولة اليهودية ومحاولة انقاذ اليهود . وفي حديث ادلى به احد الزعماء الصهاينة ، هو اسحاق جرينباوم ، رئيس لجنة الانقاذ بالوكالة اليهودية ، أمام اللجنة

التنفيذية الصهيونية ، في ١٨ فبراير ١٩٤٣ ، قال انه لو سئل عما اذا كان من الممكن التبرع ببعض أموال النداء اليهودي الموحد « لانقاذ اليهود » فإن اجابته ستكون قاطعة « كلا ، ثم كلا . يجب ان نقاوم . . . هذا الاتجاه نحو وضع النشاط الصهيوني في المرتبة الثانية » ، « ان بقرة واحدة في فلسطين اثمن من كل اليهود في بولندا » ،[١٠٢] وكان وايزمان قد عبر عن نفس الفكرة النفعية عام ١٩٣٧ حينما قال « ان العجائز سيموتون . . فهم تراب . . وسيتحملون مصيرهم . . وينبغي عليهم ان يفعلوا ذلك[١٠٣] » .

وقد اكتشف النازيون أيضا عمق تناقض مصالح الصهاينة مع اليهود . ولعل هذا ما يفسر أن الصهاينة عدوا عدوهم الحقيقي اليهود الأرثوذكس و« الجماعة المركزية للمواطنين اليهود من أتباع العقيدة الموسوية »[١٠٤] (التي يدل أسمها على اتجاهها الاصلاحي) ولعله يفسر أيضا لم كانت تتسم علاقة الدولة النازية بالمنظمات الصهيونية بشيء من الود والتفاهم . فالأرثوذكس والاصلاحيون كانوا يطالبون بمنح اليهود حقوقهم كمواطنين ، وباندماجهم في مجتمعاتهم ، أما الصهاينة فيعارضون الاندماج ، ويعارضون منح اليهود أي حق ، إلا حق الهجرة إلى الوطن القومي اليهودي . وقد جاء في دراسة إسرائيلية أن المنظمات والأفراد غير الصهاينة هم الذين أخذوا زمام المبادرة في حركة المقاومة ضد النازي ، وتحملوا وحدهم عبئها ، وأنه كلما كان النضال أشد ضراوة ، كان الصهاينة يزدادون ابتعادا عن بقية اليهود[١٠٥] . ومن المعروف أن القوات النازية كانت تقيم مجالس لليهود في البلاد التي تحتلها بعد حل كل التنظيمات اليهودية ، ويقال إن غالبية أعضاء هذه المجالس كانوا من الصهاينة (وإن كان هذا يحتاج إلى مزيد من التمحيص) .

بل يبدو أن النظام النازي لم يسمح إلا للصهاينة وحدهم بمزاولة نشاطهم ، بينما منع الاندماجيون والأرثوذكس من إلقاء الخطب ، أو الادلاء بتصريحات ، أو جمع التبرعات أو مزاولة أي نشاط آخر . وقد قام كورت جروسمان ، في كتاب هرتزل السنوي (الجزء الرابع) ، بدراسة الموضوع ، ونشره تحت عنوان « الصهاينة وغير الصهاينة تحت حكم النازي في الثلاثينات » ، وقد ألحق الكاتب بالمقال ثماني وثائق نازية تحمل كلها توجيهات للشرطة خاصة بتنظيم النشاط اليهودي في ألمانيا النازية . وأول هذه التوجيهات (رقم ٣٥٤٢٠/ ٣٤ ١ ١٨) صادرة من الشرطة السياسية في بافاريا (بتاريخ ٢٨ يناير ١٩٣٥) وهي خاصة بمنظمات الشباب اليهودي ، وجاء فيها أن إعادة بعث المنظمات الصهيونية « التي تدرب اليهود تدريبا مهنيا على الزراعة والحرف ، قبل هجرتهم إلى فلسطين ، هو أمر في صالح الدولة النازية . بينما جاء في توجيه آخر (رقم ١٧١٨٦/ ٣٥ ١ ١٨) بتاريخ ٢٠ فبراير ١٩٣٥ ، أنه « يجب حل المنظمات اليهودية التي تدعو إلى بقاء اليهود في ألمانيا وقد منع مواطن صهيوني ، اسمه جورج لوبنسكر ، من إلقاء الخطب عن طريق الخطأ ، ولكن التوجيه رقم ١٩١٠٦/ ١ ٣٥ ١ ١ ب يصحح هذا الوضع ، إذ صدر أمر بالسماح له بممارسة نشاطه ، لأنه « مدافع بليغ عن الفكرة الصهيونية . . وتعهد بأن يساعد على هجرة اليهود في المستقبل دون أي عوائق » .

وكان النازيون مهتمين كثيرا بنشاط المراجعين ، ولذا صدر تصريح (رقم ١٧٩٢٩/ ٣٥ ١ ١ ب) « لمنظمتي » الشباب القومي الهرتزلي و« بريت هاشموريم » بأن يرتدوا أزياءهم الرسمية أثناء اجتماعاتهم . وقد أعطى التصريح ، كما جاء في التوجيه ، بشكل استثنائي ، لأن صهاينة الدولة (أي المراجعين) « قد برهنوا على أنهم المنظمة التي تحاول ، بكل السبل ، حتى غير الشرعية منها ، أن

ترسل أعضاءها الى فلسطين . . والتصريح بارتداء الزي سيكون حافزا لأعضاء المنظمات اليهودية الألمانية أن ينضموا إلى منظمة الشباب الخاصة بصهاينة الدولة حيث سيتم حثهم بشكل أكثر كفاءة ، على الهجرة إلى فلسطين » . وقد صدر تصريح (بتاريخ ٩ يوليه ١٩٣٥ ، ١٩٠٥٢ / ١١٣٥ ب) للمنظمات الصهيونية بجمع التبرعات من أجل تشجيع الهجرة والاستقرار في فلسطين ، ولشراء الأراضي هناك ، وقد منح التصريح « لأن هذه التبرعات تساهم في الحل العملي للمسألة اليهودية » .

وقد كشفت لنا محاكمة ايخمان بعض جوانب العلاقة بين النازيين والصهاينة ، فايخمان كان معجبا ، أيما إعجاب ، بالصهيونية . فقد كان على ـ حد قوله ـ مثاليا ، والمثالي ليس ذلك الانسان الذي يؤمن بفكرته فحسب ، بل هو الرجل الذي يعيش من أجل فكرته ، ولذلك فهو على استعداد للتضحية بكل شيء ، بل وبالجميع ، من أجلها[١٠٦] وقد وجد أن الصهاينة ينتمون لهذا النمط المثالي نفسه ، وحينما تولى مسئولية الاشراف على اليهود أوصاه رئيسه بقراءة إنجيل الصهيونية ـ كتاب هرتزل **الدولة اليهودية** ، وفور انتهائه من قراءة الكتاب أصبح ايخمان ـ على حد قوله ـ صهيونيا ، يطالب بوضع « شيء من الأرض الراسخة تحت اقدام اليهود » ، وقد بلغ إعجاب إيخمان بهرتزل أن عبر عن استيائه الشديد من الذين دنسوا مقبرته وشوهوها[١٠٧] ولم يكن إيخمان صهيونيا فكريا فحسب (مثل بعض صهاينة الشتات) ، بل كان صهيونيا عمليا وفعالا . لقد كان على استعداد للعمل من أجل تحويل فكرة « العودة » إلى أرض الميعاد إلى حقيقة وواقع . وقد دعاه بعض الصهاينة لزيارة الكيبوتزات في فلسطين ، محاولين بذلك كسبه لصفهم ، فوصل الى حيفا فعلا ، ولكن السلطات الانجليزية رحلته على الفور[١٠٨] . وقد ساعد إيخمان

الصهاينة على تأسيس معسكرات تدريبية للمهاجرين اليهود ، بل إنه طرد مرة مجموعة من الراهبات من ديرهن حتى يزود بعض الشباب اليهود بمزرعة تدريبية[١٠٩] .

وأشكال التعاون بين النازيين والصهاينة ، التي تناولناها حتى الآن ، تمت بشكل غير مقصود (تصريحات صهيونية يستفيد منها النازيون) ، أو التقاء عفوي في منتصف الطريق (نشاط صهيوني يشجعه النازيون) . ولكن ثمة أشكال أخرى عن التعاون الواعي ، الذي تم عن طريق المفاوضات ، وانتهى بعقد اتفاقية بين الطرفين . هذه الاتفاقية هي الهعفراه[١١٠] ، وهي كلمة عبرية تعني « نقل » - أي نقل السكان اليهود من المانيا إلى فلسطين ، وهو المثل الأعلى للنازي والصهيوني معا . وقد عقدت هذه الاتفاقية بين النازيين والمستوطنين الصهاينة في فلسطين ، وبمقتضاها صرح النازيون لليهود بالهجرة ، ووافقوا على الافراج عن أموالهم على أن تودع في أحد البنوك الالمانية وأن يتم إنفاقها داخل ألمانيا ذاتها ، عن طريق شراء البضائع والآلات ، وذلك مقابل كسر المنظمة الصهيونية العالمية للحصار الاقتصادي الذي فرضه يهود العالم على البضائع الألمانية . وقد احتج بعض المندوبين في المؤتمر الصهيوني التاسع عشر (١٩٣٥) على هذا التعامل بين الطرفين ، ولكن لم يتخذ أي قرار في هذا الشأن . وقد منحت ألمانيا لمؤسسة الهعفراه الصهيونية حق احتكار البضائع الالمانية المصدرة إلى فلسطين . وكان من نتائج هذه الاتفاقية استيراد خبرة الفنيين اليهود الألمان والآلات الالمانية التي كانت تحتاجها المستوطنات الصهيونية ، كما زادت الصادرات الألمانية إلى فلسطين ثلاثة أضعاف من عام ١٩٣٢ إلى عام ١٩٣٧ (من ١١ مليون مارك إلى ٣٢ مليون مارك). وعندنشوب الحرب العالمية الثانية ، كان يتبع الهعفراه ١٢ ألف حساب مصرفي ، وكانت قد تعاملت مع ١٦٠ بنكا ، وقامت

بنصف مليون عملية ، وبلغ مجموع ما حولته الهعفراه ما يعادل ١٤٠ مليون مارك وقد انعش هذا اقتصاديات المستوطن الصهيوني ، فشاهد فترة رخاء، ويقال إن هذه الفترة هي التي تدعم فيها الأساس الاقتصادي للمستوطن الصهيوني ، وهي الفترة التي أدت أيضا إلى إفساد البناء الاقتصادي للمجتمع الفلسطيني . وليس من قبيل الصدفة أن ثورة ١٩٣٩ الفلسطينية جاءت في اعقاب تنفيذ اتفاقية الهعفراه . كما كان لتنفيذها انعكاسات طيبة على الاقتصاد النازي أيضا خاصة أنها نجحت في كسر الحصار اليهودي على السلع النازية .

ولكن الأهم من هذا كله كان في مجال الهجرة الصهيونية ، فتهجير اليهود هو الأرضية الأيديولوجية المشتركة بين الصهاينة والنازيين . وقد ساهم الجستابو وفرق الأس . اس . في عمليات الهجرة الصهيونية، وحينما حددت سلطات الانتداب عدد اليهود المسموح بدخولهم فلسطين ، ساهمت وزارة الاقتصاد في عملية تهجير اليهود على النحو التالي: تودع أموال المواطنين اليهود ، الراغبين في الهجرة ؛ في أحد البنوك كما بينا من قبل ، ثم تقوم المنظمة الصهيونية / الوكالة اليهودية بشراء بضائع بقيمة هذه الأموال . عندئذ تقوم المنظمة بدفع مبلغ من المال للمهاجر اليهودي ، مما يجعل من السهل تصنيفه على أنه « رأسمالي » الأمر الذي ييسر له دخول فلسطين تحت نسبة الرأسماليين إذ كانت النسب الأخرى لا تسمح بذلك. وقد هاجر حوالي ٦٠ ألف يهودي ، بمقتضى معاهدة الهعفراه ، بين عامي ١٩٣٣ - ١٩٣٩ .

وإلى جانب التعاون التنظيمي المعلن ، توجد حالات من التعاون الفردي غير المعلن ، مثل حالة كاستنر ونوسيبج(١١١) . أما رودولف كاستنر (١٩٠٦ - ١٩٥٧ . فهو أحد زعماء الحركة الصهيونية في رومانيا والمجر ، وشخصية قيادية في حزب الماباي ، ترأس عددا من

المنظمات الشبابية الصهيونية ، ورأس تحرير بعض المجلات الصهيونية ، وكان نائب رئيس المنظمة الصهيونية في المجر ، ثم أصبح مسؤ ولا عن « إنقاذ » المهاجرين اليهود من بولندا وتشيكوسلوفاكيا . وقام بالاتصال بالمخابرات المجرية والنازية (التي كان لها عملاء يعملون داخل المجر ، حتى قبل احتلال القوات الالمانية لها) لتحقيق أهدافه ، وقد زادت محاولات « الانقاذ » هذه بعد الاحتلال النازي في إطار تبادل المهاجرين اليهود في مقابل البضائع .

وقد زاد التعاون بين كاستنر والنازيين حتى وصل الى درجة العلاقة المباشرة التي ربطته بايخمان فزار كاستنر ألمانيا عدة مرات ، و« نجحت » جهوده حينما سمح النازيون عام ١٩١٤ بارسال ٣١٨ يهودياً ثم ١٣٨٦ يهودياً من أحد معسكرات الاعتقال إلى فلسطين . (« يهود من أفضل الموادالبيولوجية » ـ على حد قول ايخمان) في سبيل أن يسود الهدوء بين اليهود المرحلين إلى معسكرات الابادة حيث تنتظرهم افران الغاز ،ويبدو أن كاستنر فد نفذ ما يخصه من الصفقة ، حين أقنع اليهود الذين تقلهم القطارات إلى معسكرات الابادة بأنهم ذاهبون في الواقع إلى أماكن أخرى يستقرون فيها أو أنهم كانوا في طريقهم إلى معسكرات تدريب مهني . وثمة نظرية تقول إنه كان من المستحيل على النازي شحن هذه الآلاف المؤلفة من اليهود دون تعاون القيادات الصهيونية .

وقد استوطن كاستنر في إسرائيل ، وأصبح محررا لاحدى مجلات الماباي الناطقة باللغة المجرية ، ولكن في عام ١٩٥٣ ، وزع أحد المواطنين الاسرائيليين منشورا بين فيه مدى تعاون كاستنر مع النازيين ، ودفاعه عن أحد الضباط النازيين أثناء محاكمة نورمبرج ، الأمر الذي أدى إلى الافراج عنه (أي أن حماس كاستنر للنازيين

استمر حتى بعد سقوط النظام النازي) . وقد قام الحزب الحاكم في إسرائيل بمحاولات مضنية لانقاذ كاستنر ، ولكن إحدى المحاكم الاسرائيلية حكمت بأن معظم ما جاء في المنشور يتطابق مع الواقع ، وبعد إشكالات قضائية كثيرة حسمت المسألة (لحسن حظ الحزب الحاكم) حينما أطلق أحدهم الرصاص على كاستنر وهو يسير في الشارع .

وأما الفريد نوسيج (١٨٦٤ - ١٩٤٣) فهو فنان نمساوي ، وكان من أوائل الدعاة للصهيونية ، ففي كتاب له ، عنوانه **محاولة لحل المسألة اليهودية** (١٨٨٧) ، طالب بانشاء دولة يهودية كحل وحيد لهذه المسألة . وقد حضر المؤتمر الصهيوني الأول ، ولكنه اختلف مع هرتزل على مواضيع تفصيلية . وقد أقام نوسيج عدة تماثيل ذوات طابع صهيوني واضح ،وكان نوسيج متشربا بالثقافة الألمانية ، متحمسا لها ، كما هو الحال مع معظم الزعماء الصهاينة ، فعمل جاسوسا للألمان أثناء الحرب العالمية الثانية ، ووضع خطة لابادة اليهود الالمان المسنين والفقراء . وحينما وصلت القوات النازية إلى بولندا ، قام نوسيج بتقديم عدة خطط للهجرة اليهودية ، فعينه النازيون عضوا في مكتب لقسم الشئون اليهودية ، ورئيسا لقسم الفنون (اليهودية) التابع له . وقد اكتشفت المقاومة اليهودية تعاونه مع النازي ، وانه عضو في الجستابو ؛ فأطلقت عليه النار عام ١٩٤٣ وختمت حياته .

وكما قلت في البداية فان هذا الموضوع يستحق الدراسة منا ، لأنه لا يلقي الأضواء على الحركة الصهيونية فحسب ، وإنما على الايديولوجية النازية ، بل وعلى الحضارة الغربية كلها . وقد تجمع في العالم عدد لا بأس به من الوثائق التي يمكن أن تجيب على بعض الأسئلة ، وأن تثير أسئلة جديدة . وسلوك الصهاينة وتعاونهم مع النازيين في الحملة ضد اليهود ، ثم في إبادتهم ، كان أمرا منطقيا

متسقا مع رؤ يتهم . وإذا كان كثيرمن البشر لا يسلكون دائما سلوكا منطقيا متسقا مع رؤ اهم الأيديولوجية ، وأنهم حينما يجابهون الواقع ، حتى ولو كان ترجمة عملية لرؤ اهم ، فانهم يفزعون منه ، فان المدهش في حالة الصهاينة ، ربما بسبب تجريدية رؤ اهم الحادة وتجردهم الكامل من الخلق الديني والانساني ، أنهم سلكوا تجاه بني جلدتهم واخوانهم سلوكا يتسق اتساقا كاملا ومخيفا مع منطق الأسطورة الصهيونية .



الفصل العاشر

الاستجابة اليهودية للصهيونية

الرفض اليهودي للصهيونية

تتخذ الصهيونية ـ إذن ـ موقفا عنصريا من يهود المنفى (أي كل يهود العالم ، تقريبا ، حتى عام ١٩٤٨ ، وغالبيتهم الساحقة بعد ذلك التاريخ) على مستوى الفكر والممارسة . ولكن هذه العنصرية لم تقابل بالصمت دائما ، فعندما ظهرت الصهيونية ، أول ما ظهرت على المسرح السياسي الدولي ، كانت الاستجابة اليهودية لها أبعد ما تكون عن الترحيب ، وقد جاء في **موسوعة الصهيونية واسرائيل** : « إن كل المنظمات اليهودية الرئيسية قد اتخذت من الصهيونية موقفا معارضا أو موقفا غير صهيوني »[1] (أي غير مكترث بالصهيونية) ، ومن المعروف أن المعارضة اليهودية اضطرت القيادة الصهيونية لنقل مقر انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول (١٨٩٧) من ميونيخ إلى بازل . وقد أعلنت اللجنة التنفيذية لمجلس الحاخامات في ألمانيا ـ عشية انعقاد المؤتمر ـ اعتراضها على الصهيونية ، على أساس أن فكرة الدولة اليهودية تتعارض مع عقيدة الخلاص اليهودية . كما اتخذت المنظمتان اليهوديتان الرئيسيتان في انجلترا ـ مجلس مندوبي اليهود البريطانيين ، والهيئة اليهودية الانجليزية ـ مواقف مماثلة . وأعرب المؤتمر المركزي للحاخامات الأمريكان عن معارضته للتفسير الصهيوني لليهودية على أنها انتماء قومي[2] . وعارض حاخام فيينا ، مسقط رأس هرتزل ، فكرة إنشاء دولة يهودية ، لأنها فكرة « معادية للسامية ترجع كل شيء إلى العرق والقومية »[3] .

وقد تبنت اللجنة اليهودية الأمريكية موقفا مناهضا للصهيونية عام ١٩٠٦ ، ثم انتهجت نهجا غير صهيوني استمر حتى أواخر عام ١٩٤٠ . وعندما صدر وعد بلفور أعلن رفضه ، في الحال ، في عريضة موجهة إلى الحكومة الأميركية ٢٩٩ يهوديا أمريكيا ، وقعوا

عليها على أساس أنه يروج لمفهوم « الولاء المزدوج »[٤] . وفي ٤ مارس سنة ١٩١٩ بعث جوليوس كان ، عضو الكونجرس الأميركي عن كاليفورنيا ، ومعه ٣٠ يهوديا امريكيا بارزا رسالة إلى الرئيس وودرو ويلسون يحتجون فيها على فكرة الدولة اليهودية . واعرب أكثر الموقعين على هذا الاحتجاج أنهم « يعبرون عن رأي الأغلبية اليهودية للأميركيين » ، وكتبوا يقولون إن « إعلان فلسطين الوطن القومي لليهود سيكون جريمة في حق الرؤى العالمية لأنبياء اليهود وقادتهم العظماء » . واستطرد البيان يقول « إن دولة يهودية لا بد أن تضع قيودا اساسية (على غير اليهود) فيما يتعلق بالجنس ، وأكد أن توحيد الكنيسة والدولة في أي صورة سيكون بمثابة قفزة إلى الوراء تعود إلى ألفي عام » . وأعرب كان وغيره ، من الذين وقعوا على الاحتجاج ـ في عبارة إنسانية رائعة ـ عن أملهم في أن ما كان يعرف في الماضي « بالأرض الموعودة » يجب ان يصبح « ارض الوعد » لكل الأجناس والعقائد[٥] .

وهكذا ، على عكس الصورة العامة التي تخلقها الصهيونية وتروج لها على نطاق واسع ، لم ترفض التجمعات اليهودية في كثير من الدول تأييد النشاطات الصهيونية فحسب ، بل وحاربتها فعلا ، الأمر الذي أدى بالحركة الصهيونية إلى تبني الاستراتيجيات المختلفة التي عرضنا لها في الفصول السابقة . ويمكن تقسيم معاداة اليهودية للصهيونية إلى عدة اتجاهات :

١ ـ الرفض الاندماجي : وهو الرفض الذي ينطلق من الايمان بأن اليهود أقلية دينية ، تعتنق الديانة اليهودية ، وأنهم مواطنون عاديون يتجه ولاؤهم إلى الدول التي يعيشون فيها ، وأن اليهود ليس لهم تاريخ يهودي مستقل ، وإنما هم ـ كأقلية ـ يشاركون في تواريخ الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها .

واليهودية الاصلاحية هي التعبير الديني عن هذا الاتجاه . ويتألف هذا التيار من أعضاء الطبقات المتوسطة في أوروبا الغربية والولايات المتحدة ، الذين لم يجدوا صعوبة اقتصادية أو حضارية في الاندماج في مجتمعاتهم . وقد تسبب إعلان دولة إسرائيل وصداقتها مع العالم الغربي الرأسمالي ، في تساقط الجمعيات التي تعبر عن هذا الاتجاه ، كما ساهم ظهور صهيونية الشتات في استيعاب هذا الاتجاه ، فصهاينة الشتات ، هم في نهاية الأمر يهود مندمجون في مجتمعاتهم ، يدينون بالولاء الفعلي لها ، وإن كانوا يمارسون أحاسيس صهيونية قومية خارج حدود أوطانهم .

٢ ـ الرفض الأرثوذكسي : يرى المتدينون أن الحركة الصهيونية معادية للدين اليهودي ، لأنها تهدف إلى تحويل اليهود من جماعة دينية إلى جماعة قومية (والموقف الديني يشبه في هذا الجانب الموقف الاندماجي) وقد أعلنت جماعة ناطوري كارتا في **النيويورك تايمز** (١٧ نوفمبر ١٩٧٥) أن الصهيونية تلقى معارضة شديدة من كبار الحاخامات ، الذين يرون أنها بمثابة رفض تام للطابع الروحي والديني للشعب اليهودي ، ومعظم اعضاء هذه الحركة من بقايا يهود الجيتو الذين هاجروا من غرب أوروبا إلى الولايات المتحدة .

٣ ـ الرفض الاشتراكي : يصدر الرفض الاشتراكي/ اليهودي للصهيونية عن تصور أن اليهود هم أقلية دينية ، وأن ما يسري على كل الأقليات يسري عليهم ، وأن حل المسألة اليهودية يكون عن طريق حل المشاكل الاجتماعية والطبقية للمجتمع كله . وقد كان هذا هو الحل الاكثر شيوعا بين صفوف الشباب اليهودي في روسيا وبولندا ، وبين صفوف العمال اليهود ، الأمر الذي جعل

الوجود اليهودي في صفوف الحركات الثورية في شرق أوروبا وروسيا أمرا ملحوظا . (وقد أفزع هذا أثرياء اليهود في الغرب ، أمثال روتشيلد ، فسارعوا بتمويل الحركة الصهيونية ليحولوا الشباب والعمال عن طريق الثورة) .

والاشتراكيون اليهود ينظرون إلى الصهيونية على أنها حركة ثورة مضادة ، اشتركت مع القوى الاستعمارية من أجل السيطرة على العالم العربي ، ووضع إسفين بين الثوريين اليهود وبين الحركة الثورية العالمية . وكان كثير من اليساريين اليهود يدركون ، تمام الادراك ، الدور الرجعي الذي لعبته الصهيونية في التحالف مع الامبريالية ، وفي تحويل الشباب اليهودي عن المنظمات الثورية .

وقد ظل عداء الاشتراكيين اليهود للحركة الصهيونية مستمرا ، وإن كان التيار قد خمد ، بعض الشيء ، في الاربعينات والخمسينات بعد ظهور دولة إسرائيل ، لكنه بدأ في الظهور مرة أخرى في الغرب ، خصوصا بعد أن ظهرت ، بوضوح ، الطبيعة الاستعمارية للدولة الصهيونية ، ويلاحظ أن قطاعات كثيرة من اليسار الجديد في الغرب تعادي إسرائيل ، على الرغم من (أو بسبب) انخراط عدد كبير من الشباب اليهودي ، الساخط على قيم المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي ، الذي تمثله الدولة الصهيونية في العالم الثالث ، في صفوفه .

وقد انضم إلى صفوف هذا التيار ـ عبر السنين ـ عدد كبير من المفكرين اليهود البارزين ، مثل روزا لوكسمبرج وليون تروتسكي وإليا إهرنبورج وكارل كاوتسكي . وفي السنوات الأخيرة ، ضمت القائمة ماكسيم رودنسون وروجيه جارودي

وإسحق دويتشر ونعوم تشومسكي . ولا يزال عدد كبير من المنظمات اليسارية في اوروبا والولايات المتحدة ، والتي تضم في صفوفها أعدادا كبيرة من اليهود تنتهج موقفا مناهضا للصهيونية والاستعمار .

٤ ـ ومن بين المعارضين للصهيونية دعاة **قومية الشتات** ، الذين يرون أن اليهود يكونون أقلية قومية ، ولكنها أقلية تكونت في الشتات ولذلك فحل المسألة اليهودية يكون من خلال تقبل هذه الحقيقة الأساسية، وقد أشرنا من قبل لسيمون دوفنوف بوصفه فيلسوف هذه الحركة (غير المنظمة) ، ويجب التنويه هنا بأن ثمة مقابلا يساريا لتصور دوفنوف الليبرالي ، هو حزب البوند (اختصار : تحالف العمال اليهود في روسيا وبولندا وليتوانيا ، وهو حزب اشتراكي يهودي تأسس في بولندا عام ١٨٩٧) ، رفض الادعاء الصهيوني القائل بأن الدولة اليهودية هي الحل الوحيد والحتمي لمشاكل اليهود . غير أن أعضاء الحزب لم يكونوا من دعاة الاندماج الكامل ، فقد رأوا أن الاضطهاد الذي يحيق بالعامل اليهودي ليس سببه وضعه الطبقي فحسب ، بل انتماؤه العرقي والديني أيضا . وقد خلصوا من ذلك إلى أنه من واجب العمال اليهود دخول الصراع الطبقي كأعضاء في طبقة اجتماعية وأيضا كجماعة قومية ، بمعنى أن حزب البوند كان له هدف بروليتاري ، وآخر قومي (ليس صهيونيا بالضرورة) ، ولقد عارض البوند الصهيونية وعدها حركة بورجوازية ، ورأى في إنشاء دولة صهيونية في فلسطين ضربا من التفكير الطوباوي ، لأنه من غير الممكن أن تستوعب كل يهود العالم ، كما أنها تفقد يهود العالم الحق في المطالبة بحقوقهم الاقتصادية والاجتماعية حيثما وجدوا ، بالاضافة إلى أن إنشاء هذه الدولة يجعل الصراع

بين العرب واليهود أبـديا ، ويجعـل وجودهـا وبقاءهـا مرهونـا برضـاء يهـود الغـرب . وقـد اتهـم البونـد الصـهيونية العمالية بالتعاون مع البورجوازية التي تريد إنشاء دولة صهيونية لإيجاد أسواق لبضائعهـا واستثماراتهـا . كان البونـد يظهـر معارضتـه للتراث اليهودي ، فقد انتقد تحريم العمـل في يوم السبـت ، ولكنـه مع هذا قام بالدفـاع عن أسلـوب حياة اليهـود في شرق أوروبا ضد التجـريدات والتخريجات الصـهيونية ، فاعتـرف باليديشية كلغة قومية لليهود ، دون العبرية (وذلك لعدم فهـم معظم اليهود لكل من العبرية والروسية) . وقد استخدم البوند هذه اللغة في دعايته بين العمال اليهود . كما طالب الحزب ، عام ١٩٠٥ ، بالحكم الذاتي لليهود في الناحية الثقافية ، ودعـا إلى تنمية الشخصية اليهودية في الدياسبورا . وقد نادى البوند ، في ذلك الوقت ، بأنه يجب الاستيلاء على سلطة الدولة في المجالات الثقافية ، على أن تسلم للأقليات ذاتها .

ومن أهم دعاة قومية الشتات ، في الوقت الحالي ، المفكر اليهودي الأميركي آى . اف . ستون ، الذي ينظر نظرة قاتمة إلى ما يسـميه بقومية أهل ليليبوت (بلاد الأقزام في رواية **مغامرات جلفر**) ويعني بها اسرائيل ، وهي قومية ضيقة الأفق ، إذا ما قورنت بقومية الشتات بنظرتها العالية ، ويؤكد ستون ان القومية الأولى هي ثمرة الاهتمام الضيق بالمصلحة القبلية ، أما الثانية فتنبع من رؤية إنسانية . وقد ألقى ستون نظرة شاملة على منجزات الشتات ، فوجد أن الفترات التـي ازدهـرت فيهـا حياة اليهـود مرتبطـة بحضـارات ذات رؤية تعددية ، سواء في الفترة الهيلينية (في الاسكندرية) أو في الفترة التي سادت فيها الحضـارة العـربية في الأنـدلس (وشمال إفريقيا) أو في العصر الحديث في غرب أوروبا والـولايات المتحـدة وهـو يرى أن

ازدهار حياة اليهود في الشتات وإسهاماتهم الحضارية ظاهرة إيجابية جديرة بالحفاظ عليها وتدعيمها (٦) .

وتضم كل هذه التيارات في صفوفها الكثير من الأعضاء ، كما كان لها في الماضي فعالية وثقل ، وإلى جانب ذلك ، يوجد عدد كبير من الشخصيات اليهودية التي اتخذت مواقف من الصهيونية تستحق التناول المستقل . ويعد ناثان بيرنباوم ـ الذي صاغ اصطلاح « الصهيونية » بمعناها السياسي الحديث ـ مثالا رائعا للمواجهة بين الصهيونية واليهودية . وكان بيرنباوم ، في وقت ما ، أحد القادة الصهاينة ، ففي عام ١٨٨٥ أسس وحرر أول جريدة صهيونية في ألمانيا ، وفي عام ١٨٩٣ نشر كتيبا ينادي فيه بايجاد حل للمسألة اليهودية يطابق الخطوط الصهيونية ، وحضر ايضا أول مؤتمر صهيوني في عام ١٨٩٧ ، ولكنه استقال بعد عام من المنظمة الصهيونية العالمية ، لادراكه الخطر الكامن في الرفض الصهيوني ليهود الشتات ، ولذا أصبح من دعاة قومية الشتات . وفي عام ١٩٠٨ كان له يد في انعقاد مؤتمر حول موضوع اليديشية ، حضره كبار كتاب هذه اللغة ، ونادى المؤتمر بأن تكون هذه اللغة هي لغة اليهود القومية . وبعد الحرب العالمية الأولى طرأت على آرائه تغييرات عميقة ، وأعلن ارتداده عما وصفه بالالحاد واعتنق وجهة نظر أرثوذكسية ، واستمر بقية حياته واحدا من أكبر اليهود المناوئين للصهيونية (٧) .

ومن الشخصيات الهامة الأخرى السير أدوين مونتاجو ، العضو اليهودي الوحيد في الوزارة البريطانية التي أصدرت وعد بلفور . فقبل صدور وعد بلفور بأسابيع قليلة ، كتب مذكرة تبين أن الوعد ينطوي على معاداة لليهود لأنه عندما يصبح لليهود وطن قومي ، فان الدعوة لحرماننا من حقوقنا ، كمواطنين بريطانيين ، ستزداد قوة ،

وبالتالي ستصبح فلسطين جيتو لكل يهود العالم ، وسيصبح اليهود أجانب ، بوصفهم من مواطني الدولة الصهيونية . وقد وصف مونتاجو الصهيونية بأنها « عقيدة سياسية مضللة ، لا يمكن لأي مواطن محب لوطنه في المملكة المتحدة الدفاع عنها » ، ثم أنكر وجود ما يسمى بالأمة اليهودية أو الجيش اليهودي . وقد أشار مونتاجو إلى المفهوم الديني لعقيدة الماشيح ، فقال إن عودة المنفيين يجب ان تتم من خلال الارادة الإلهية ، ثم اضاف متهكما : « اني لم أسمع قط ، حتى من أكثر المتحمسين للمستر بلفور أو للمستر روتشيلد ، أن ايا منهما سيثبت أنه الماشيح » . واقترح مونتاجو « حرمان كل صهيوني من حق التصويت » ، بدلا من حرمان اليهود البريطانيين من جنسيتهم ، وأضاف أنه يميل « إلى تحريم المنظمة الصهيونية ، بوصفها منظمة غير شرعية تعمل ضد المصلحة القومية (الانجليزية) »[٨] .

وهناك شخصيات يهودية أخرى أظهرت تعاطفا مع الصهيونية ، بل ساهمت في صياغة بعض أفكارها الأساسية في الترويج لها . غير أنها ، مع هذا ، تحفظت إما على بعض الجوانب الأيديولوجية أو على الممارسات الصهيونية . ومن الأمثلة الدرامية على هذا آحاد هعام ، أهم الفلاسفة الصهاينة ، والذي بشر بكثير من المقولات الصهيونية التي عرضنا لها من قبل ، لكنه ـ مع هذا ـ بشر بآراء أخرى تدل على بعض الخلافات الدقيقة العميقة مع الصهيونية . فعلى سبيل المثال ، كان آحاد هعام يرى أن الدولة اليهودية مجرد وسيلة وليست غاية ، لأن الغاية الحقيقية ـ بحسب تصوره ـ هي تطوير الحياة الثقافية لليهود ، والانبعاث الروحي لليهود واليهودية . ولذا عندما رأى أن كل طاقات اليهود بدأت تتجه نحو تأسيس « دولة صغيرة تصبح ، مرة أخرى ، كرة قدم في أرجل جيرانها الأقوياء » وجد أن هذا هو

إحدى علامات المرض ، وليس من علامات النهضة . ولذا فقد جلس في أول مؤتمر صهيوني « حزينا في ليلة زفاف » ـ على حد قوله ـ وكتب لأحد أصدقائه خطابا يخبره فيه أنه اتضح له أن الدمار قد تجاوز البناء : « من يعلم ما اذا كانت هذه ليست العلامة الأخيرة لشعب يحتضر ؟ »(٩) .

ولكن إذا كانت خلافات آحادهعام مع النظرية الصهيونية غامضة ، فان اعتراضاته كانت واضحة وقاطعة بالنسبة للممارسة الصهيونية في فلسطين . فعلى سبيل المثال ، نبه الحاخام الروسي الصهاينة إلى الحقيقة البسيطة الخطيرة ، وهي أن العرب ليسوا غائبين . وفي خطاب له ، بتاريخ ١٨ نوفمبر ١٩١٣ ، احتج على مقاطعة العمال العرب(١٠) (وهو الاجراء الذي أخذ شكلا مؤسسيا ، فيما بعد ، من خلال الهستدروت) . وفي أحد تصريحاته الأخيرة ، احتج آحاد هعام على جريمة قتل طفل عربي ارتكبها أحد الصهاينة(١١) . وفي خطاب مفتوح ، نشر في جريدة **هآرتس** (٨ سبتمبر **١٩٢٢**) أعرب المفكر الصهيوني عن حزنه لارتباط « اليهود بالدم » ، مؤكدا أن تعاليم الرسل والأنبياء قد أنقذت اليهود من الدمار ، ولكن المستوطنين الصهاينة في فلسطين لا يسلكون مسلكا يتمشى مع تلك التعاليم، وفي نهاية خطابه ، سأل أحاد هعام ، بغضب واضح : « **يا إلهي أهذه هي النهاية ؟** . . هل هذا هو حلم العودة إلى صهيون ، أن تدنس ترابها بدم الأبرياء ؟ ان الله قد أنزل بي العذاب إذ مد في حياتي حتى أرى ، بعين رأسي ، أنني قد حدت عن جادة الصواب . . إذا كان هذا هو الماشيح ، فانني لا أود رؤية عودته ؟ »(١٢) .

ويظهر هذا التناقض الواضح نفسه في موقف مارتن بوبر ، الذي أيد الاستيطان الصهيوني في فلسطين ، ثم استنكر العنف

الصهيوني ، وناضل من أجل تحقيق سلام حقيقي بين اليهود والعرب . وبعد عام ١٩٤٨ ، قاد الحملة من أجل الدفاع عن الحقوق الانسانية والسياسية والمدنية للعرب ، بل إنه كان ، أحيانا ، يهاجم الصهيونية على أنها « أنانية جماعية »(١٣) . ولكن موقف بوبر على الرغم من كل مشاعره الانسانية ، كان مثيرا للسخرية ، فهذا المدافع عن حقوق الفلسطينيين كان يعيش في منزل عربي لا يستطيع اصحابه أن يعودوا إليه (فقد اخبرني المفكر الفلسطيني / الأميركي ادوارد سعيد أن أسرته كانت تمتلك هذا المنزل ، وأن بوبر رفض أن يتركه حينما حاولوا استرداده) .

ومن الشخصيات الصهيونية الهامة الأخرى ، الحاخام الاصلاحي الأميركي يهودا ماجنس ، أول رئيس للجامعة العبرية ، لقد بدأ حياته صهيونيا سياسيا ، ثم تحول إلى الصهيونية الثقافية ، ثم يبدو أنه وصل ، في النهاية ، إلى مرحلة رفض فيها تماما فكرة إنشاء دولة يهودية خالصة (وقد يكون من المفيد أن يقوم أحد الباحثين بدراسة هذا النمط المتكرر : المفكر الصهيوني الذي يعتنق الصهيونية في الغرب ، حيث الأحلام المثالية الوردية ، ثم يرتد عنها بعد مواجهة الواقع الدموي في فلسطين ، ولعل الصهيونية تضم في صفوفها أكبر عدد من هذه الشخصيات ، إذا ما قورنت بالحركات الأخرى) ، وقد كرس ماجنس نفسه للترويج لفكرة التفاهم اليهودي/ العربي ، ودعا إلى وضع نظام يتسم بالتكافؤ التام بين العرب واليهود ، وطالب بتقييد الهجرة اليهودية إلى فلسطين . وفي مقال تحت عنوان « مثل كل الشعوب » (كتبه عام ١٩٣٠) ، حذر الصهاينة من أن العرب يشكلون الغالبية المطلقة في فلسطين ، وحيث إنه لا يمكن للغاية ، مهما سمت ، أن تبرر الواسطة الدنيئة ، فقد عبر عن اطمئنانه (أو ، في الواقع ، عن أمله) إلى أن اليهود لن تسمح لهم أنفسهم بغزو

أرض الميعاد على طريقة يشوع بن نون ، الذي فتح كنعان (وأباد سكانها) ، والذي ثبت الوجود اليهودي عن طريق « السيف » . وماجنس كان من المؤمنين بأنه « لا يمكن تأسيس الوطن اليهودي . . بكبت الطموح السياسي للعرب . . لأن مثل هذا الوطن سيؤسس على رؤوس الحراب لمدة طويلة » ، ولذلك فقد اقترح التغلب على الصعاب التي تواجه الصهاينة « باستخدام جميع الأسلحة التي وضعتها الحضارة تحت تصرفهم - باستثناء الحراب - مثل الأسلحة الروحية والثقافية والاجتماعية والمالية والاقتصادية والطبية . . والأخوة والصداقة »(١٤) . واعترض ماجنس على خطة التقسيم ، ودعا إلى دمج إسرائيل في الشرق الأوسط . وفي ٢٨ أبريل ١٩٤٨ ، تنصل المجلس الأعلى للجامعة العبرية منه ، وأعلن أن أي شيء يحمل اسم يهودا ماجنس لا يمثل وجهة نظر المجلس أو هيئة التدريس بالجامعة .

ويتسم موقف ألبرت أينشتاين ، العالم الرياضي الشهير، من الصهيونية بنفس التحول ، فقد كانت له مواقف ممالئة للصهيونية ، ولكنه ، فيما بعد ، تبنى موقفا معاديا للصهيونية . وفي عام ١٩٣٨ قال أينشتاين بأن « الطبيعة الأصلية لليهودية تتعارض مع فكرة إنشاء دولة يهودية بحدود وجيش وسلطة زمنية » . وأعرب عن مخاوفه بخصوص « الضرر الداخلي الذي ستتكبده اليهودية » ، إذا تم تنفيذ البرنامج الصهيوني : « إن اليهود الحاليين ليسوا هم اليهود الذين عاشوا في فترة المكابيين » ، ثم أشار إلى أن « العودة إلى فكرة الأمة ، بالمعنى السياسي لهذه الكلمة ، هو تحول عن الرسالة الحقيقية للرسل والأنبياء »(١٥) ، ولهذا السبب ، وفي العام نفسه ، فسر انتماءاته الصهيونية وفقا لأسس ثقافية ، إن قيمة الصهيونية - بالنسبة له - كما قال - تكمن أساسا « في تأثيرها التعليمي والتوحيدي على اليهود في مختلف الدول » ، وهذا تصريح مبني على الايمان بضرورة الحفاظ

على يهود الشتات وتراثهم وامكان التعايش بين اليهود وغير اليهود[١٦] . وفي عام ١٩٤٦ ، مثل أمام اللجنة الأنجلو ـ أميركية وأعرب عن عدم رضاه عن فكرة الدولة اليهودية ، وأضاف قائلا إنه كان « ضد هذه الفكرة دائما »[١٧] . (وهذه مبالغة من جانبه ، حيث إنه ، كما أشرنا من قبل ، قد أدلى بتصريحات تحمل معنى التأييد الكامل لفكرة القومية اليهودية على أساس عرقي) .

ولكن الشيء الذي أزعج اينشتاين وأقلقه ، أكثر من غيره ، هو مشكلة العرب . ففي عام ١٩٢٠ في رسالة بعث بها إلى وايزمان ، حذر أينشتاين من تجاهل المشكلة العربية ، ونصح بأنه يجب على المستوطنين الصهاينة ان يتجنبوا « الاعتماد بدرجة كبيرة على الانجليز » ، وأن « يسعوا إلى التعاون وعقد مواثيق شرف مع العرب » . وقد نبه اينشتاين إلى الخطر الكامن في الهجرة الصهيونية [١٨] . ولم تتضاءل جهود اينشتاين أو اهتمامه بالعرب على مر السنين ، ففي خطاب ، بتاريخ ابريل سنة ١٩٤٨ ، أيد ، هو والحاخام ليوبابيك ، موقف الحاخام يهودا ماجنس الذي كان يروج لفكرة إقامة دولة مشتركة ، مضيفا أنه كان يتحدث « باسم المبادىء ، التي هي أهم إسهام قدمه الشعب اليهودي للبشرية »[١٩] . وكما هو معروف ، رفض اينشتاين أن يقبل منصب رئيس الجمهورية في الدولة الصهيونية حينما عرض عليه .

من هو الصهيوني ؟ :

ولكن على الرغم من الموقف المعادي الذي واجهته الصهيونية في بادىء الأمر ، فان الدارس لا يملك إلا أن يعترف أنها قد أصبحت « حركة شعبية » تتمتع بتأييد عدد كبيرمن اليهود . وقد عدل كثيرمن

اليهود المناهضين للصهيونية ، واليهود غير الصهاينة ، من مواقعهم أو غيروها تماما بسبب الأمر الواقع الذي فرضته الصهيونية ، ابتداء من إقامة الدولة الصهيونية ، وانتهاء بسلسلة الانتصارات العسكرية التي حققتها هذه الدولة . كما غيرت كثير من الجمعيات اليهودية الأرثوذكسية والاصلاحية موقفها المعادي للصهيونية ، الذي كانت قد اتخذته وفقا لأسس دينية . فعلى سبيل المثال ، أصبح لمنظمة « أجودات إسرائيل » التي قامت كمنظمة مناهضة للصهيونية ، أحزاب سياسية تمثلها داخل الدولة الصهيونية ، وتدخل الائتلافات الحكومية المختلفة ، بل ولها مستوطنات زراعية ، ومشاريع اقتصادية ، تمدها الوكالة اليهودية بالمعونات ، مثلها مثل أي تنظيم صهيوني آخر .

وقد أخذت المنظمات اليهودية الاصلاحية ، هي الأخرى ، تتقهقر عن مواقفها الرافضة للصهيونية ، وتتبنى مواقف أكثر عرقية وقومية ، بل ان هذه المنظمات تقوم الآن بممارسة الضغط السياسي لصالح الدولة الصهيونية ، وتوجد الآن « كيبوتزات إصلاحية » في إسرائيل . ومن الملاحظ أن كتب العبادة الاصلاحية الجديدة تتضمن نظرة قومية تركز على الخصوصية اليهودية[٢٠] ، وقد تم استرجاع عدد كبير من الاشارات ذات الطابع القومي الانعزالي التي كان قد تم استبعادها في القرن التاسع عشر ، وتم الاستبدال بالخط الانساني العالمي خط أكثر انعزالية . ولعل أحد مظاهر ازدياد النفوذ الصهيوني داخل معسكر اليهودية الاصلاحية أن « الاتحاد العالمي لليهودية التقدمية » (أي الاصلاحية) عقد مؤتمره السنوي الخامس عشر في مدينة القدس للمرة الاولى عام ١٩٦٨ وذلك عقب عدوان ١٩٦٧ ، وفي غمرة الحماس « القومي » الذي اكتسح يهود العالم .

ويمكننا القول إن الصورة العامة الآن للأقليات اليهودية في العالم

هي صورة قاتمة ، فقد أحكمت المنظمة الصهيونية الهيمنة عليها ، حتى إن الانطباع العام في الغرب (حيث تتواجد الغالبية العظمى ليهود العالم) هو أن كل اليهود صهاينة ، ولم يبق في ساحة النضال اليهودي ضد الصهيونية سوى بعض التنظيمات الضعيفة الصامدة ، مثل ناطوري كارتا وجماعة الحاخام ألمربرجر ، « البدائل اليهودية الأميركية للصهيونية » ، وبعض الشخصيات العامة التي تلعب دورا قياديا في مجتمعها كله ، ولكنها ليس لها علاقة كبيرة بالتجمعات اليهودية التي يقوم الصهيونيون بقيادتها . ولعل هذا الوضع هو السبب في دهشة كثير من الناس حينما يقوم أحد الدارسين بتناول موضوع العنصرية الصهيونية ضد اليهود ومقاومة اليهود لها ، فالعنصرية لم تعد واضحة المعالم ، لأن الضحية قد تقبلتها واتحدت معها ، والمقاومة لا تكاد تذكر للسبب نفسه ، ولذا يصنف الموضوع على أنه موضوع ذو أهمية « أكاديمية » أو تاريخية فحسب .

ولكن ، على الرغم من هذا الاستسلام للمثل الصهيونية ، فان الدارس الموضوعي ، الذي يرفض أن يأخذ الأمور بشكل سطحي ، لا يملك إلا أن يلاحظ ان ثمة معارضة ومقاومة ورفضا يهوديا للصهيونية ، يأخذ أشكالا جديدة غير منظمة ومستترة ، وربما يفسر هذا ضعف تأثيرها على المستوى الأيديولوجي المعلن ، وفعاليتها على مستوى الممارسة . وفي مقال هام بعنوان « رفض الشتات » وصف آحاد هعام موقف اليهود من الشتات بأنه « سلبي من الناحية الذاتية ، إيجابي من الناحية الموضوعية »[٢١] ، بمعنى انهم حينما يعبرون عن رأيهم بشكل واع فانهم يتخذون موقفا سلبيا ، أما حينما يمارسون حياتهم بشكل كامل وتلقائي فانهم يتقبلون حياتهم في الشتات ، وبالتالي يرفضون المثل الصهيونية ، وهذا التقبل (والرفض) ، في تصوري ، يأخذ شكلين أساسين :

أولهما : رفض الهجرة إلى إسرائيل .
وثانيهما : رفض فكرة نفي الشتات ومركزية إسرائيل في حياة اليهود ، وتأكيد اهمية الشتات ومركزيته في حياة اليهود .

ومن المعروف أن الصهاينة يروجون لصورة الشباب اليهودي في « المنفى » الملتف حول الدولة الصهيونية ، يؤيدها ويؤازرها ، بل وعلى استعداد لأن يموت من أجلها . وهي صورة لو ناقشتها مع أي يهودي لقبلها على أنها صورة صادقة ، فهي ، في الواقع ، الصورة التي يجب أن « يذيعها » عن نفسه ، ولكن حيث إن أوهام المرء عن نفسه تختلف ، إلى حد كبير ، عن ممارساته وقناعاته الحقيقية ، التي تتحكم في سلوكه ، فلن يثير دهشتنا أن نكتشف أن عددا كبيرا من استطلاعات الرأي العام تبين أن الغالبية العظمى من الشباب اليهودي يعدون أنفسهم يهودا بالعقيدة ، وليس بالقومية[٢٢] . وفي مقال نشر في احدى الصحف اليهودية عام ١٩٧٦ ، كتب الأستاذ حاييم واكسمان ـ وهو صهيوني متحمس ـ يقول إن معظم اليهود الأميركيين ليسوا صهاينة ، وان إسرائيل لا تلعب دورا رئيسيا في حياتهم . وقد قام الأستاذ واكسمان بتقويم نتائج الدراسات الأكاديمية واستطلاعات الرأي المختلفة ، فتوصل إلى أن ١٪ فقط من الشباب اليهودي ، الذين أدلوا بآرائهم في استطلاعات الرأي هذه ، سيقومون بدراسة إمكان الاقامة في إسرائيل ، أو سيشجعون أطفالهم على الهجرة إليها . ووجد واكسمان أن ١٣٪ فقط ترى أنه من الضروري تأييد إسرائيل ، وأن ٢٨٪ فقط وافقوا على « أن إسرائيل تعد مركزا للحياة اليهودية المعاصرة » . ووجد أكثر من ثلثي الطلبة ، ممن أدلوا بأصواتهم ، « أن مساندة الصهيونية ليست بالشيء الضروري ليصبح الانسان يهوديا حقيقيا »[٢٣] .

ولعل هذا الاستطلاع يفسر حقيقة اساسية تعيش الصهيونية في

ظلها على الرغم من كل « منجزاتها » وانتصاراتها ، وهي أن اليهود الذين يعيشون في الوطن القومي المزعوم هم أقلية صغيرة للغاية (٣ ملايين من حوالي ١٦ مليونا) ، وقد بين أحد المثقفين الفرنسيين اليهود أن « خمسة من كل ستة يهود يعيشون الآن خارج إسرائيل ، ضرب كل منهم بجذوره في منفاه (أي وطنه) ، يواجه أسئلة خاصة به ، لا يمكن للصهيونية السياسية أن تجيب عليها » ثم يصل إلى النتيجة التي لا مفر منها وهي « أن أقلية من اليهود فحسب هي التي تختار ، أو اختارت إسرائيل ، مما يكشف عن حقيقة هامة ، هي أن الغالبية قد اختارت الشتات »(٢٤) . ولعل هذا يفسر لم لا تزال إسرائيل تعيش بدون الأعداد الكبيرة من « المنفيين » من أبنائها ، الذين من أجلهم انشئت الدولة ، فمعظم اليهود لا يظهرون حماسا كبيرا للذهاب إلى إسرائيل الا لمجرد قضاء اجازة هناك(٢٥) . وفي عام ١٩٧٥ ـ على سبيل المثال ـ نجد أن أقل من ٣٠٠٠ أمريكي (بما في ذلك الرجال والنساء والأطفال) استقروا في إسرائيل(٢٦) . وفي إحدى المرات تذمر أحد الزعماء الصهاينة البارزين من أن اليهود الأميركيين ينظرون إلى إسرائيل كما لو كانت ديزني لاند ، أي مدينة ملاه يهودية أو متحفا يهوديا ، مجرد مكان يؤمه الجمهور من أجل الاستمتاع والاثارة والثرثرة . ويبدو أن يهود الشتات ، الذين يشعرون بروابط حضارية وروحية عميقة بصهيون ، غير مقتنعين بأن الاستقرار المادي هناك أمر ضروري وحيوي من أجل تحقيق تطلعاتهم الحضارية والدينية .

إن الصهيونية ، التي تطرح نفسها على أنها الحل الأوحد للمسألة اليهودية ، تعني ، أولا وقبل كل شيء ، ضرورة العودة إلى الوطن القومي المزعوم ، وأي شيء خلاف هذا ليس سوى استعراض لفظي ليس له قيمة كبيرة ، وإذا أراد المرء أن يعطي اصطلاح « صهيوني »

مضمونه الصحيح ، فلا نجده يعني إلا شيئا واحدا أساسيا هو : نقل السكان ، أي الهجرة أو « العالياه » ـ كما يحلو للصهاينة تسميتها . وقد لاحظ بن جوريون أن كثيرا من المفاهيم والمصطلحات يتم الحفاظ عليها واستخدامها حتى بعد ان تفقد دلالتها ، ومصطلح « صهيوني » لا يمثل أي استثناء من القاعدة . وقد وصف الزعيم الصهيوني إصرار بعض اليهود على تسمية أنفسهم « صهاينة » ، في الوقت الذي يتجاهلون فيه المقولة الصهيونية الأساسية ، أي الهجرة ، وصف هذا السلوك بأنه نوع من أنواع التزييف . وأصدق مثل على ذلك ، في تصوره ، يهود الولايات المتحدة (أي الغالبية العظمى ليهود العالم) ، الذين لا يبدون أي استعداد للهجرة ، ومع ذلك يصرون على تسمية أنفسهم صهاينة ، « إن مثل هذا الموقف ـ على حد قوله ـ شيء سخيف »[٢٧] ، وقد وصف ليفي أشكول صهيونية الشتات الوصف الذي تستحقه ، باعتبارها « أيديولوجية معادية للقومية (أي الصهيونية) ترتدي ثوبا لفظيا قوميا (أي صهيونيا) »[٢٨] .

ومن الملاحظ انه ، منذ بداية الحركة الصهيونية ؛ وكثير من النشاطات الخيرية والسياسية المادية تتخفى في زي صهيوني . فنشاط صهيونية الشتات لا يتخطى بتاتا ، المساعدات المالية لاسرائيل ، أو ممارسة الضغط السياسي من أجلها ، ولذا قد يكون من المفيد التمييز بين الصهيونية الاستيطانية (الحقيقية) ، والصهيونية الخيرية المالية ، اي الصهيونية التي يمارسها صهيونيو الشتات المندمجون . وهذا الضرب من الصهيونية الزائفة قد تبناه اثرياء اليهود ، مثل هيرش وروتشيلد وغيرهما من اليهود المندمجين ، من « محبي البشرية » ، الراغبين في تحويل المهاجرين من شرق أوروبا عن بلادهم إلى مكان آخر . ويمكننا القول إن الصهيونية ، في غرب أوروبا والولايات المتحدة ،

هي أساسا من هذا النوع الخيري (المالي / الدبلوماسي) ، فهي تقدم الأموال والضغط السياسي ، ولكنها لا تقدم المهاجرين بتاتا . ومما قد يكون له دلالته أن هرتزل قد كشف عن معاداة السامية الكامنة في هذا الضرب من الصهيونية ، الذي يسعى إلى إبعاد « هؤلاء اليهود المعوزين بأسرع وقت ، إلى أبعد مكان ممكن » . وعلى حد قوله ، « يوجد كثير من الناس الذين يبدون كأنهم أصدقاء لليهود ، ولكنهم ، بعد التمحيص ، يثبت أنهم لا يزيدون عن كونهم معادين للسامية من أصل يهودي في ثياب الخيرين المحسنين »[٢٩] . والنكتة الشهيرة القائلة إن الصهيوني هو يهودي يجمع التبرعات من يهودي آخر لارسال يهودي ثالث لأرض الميعاد ، ما هي إلا محاولة للتفريق بين الصهيونية الاستيطانية الحقة ، والمواقف المختلفة التي تتظاهر بأنها صهيونية ، كما أن النكتة تبين معاداة السامية الكامنة في مثل هذه المواقف .

ومهما كان من أمر هذه المواقف ، فهي تصدر عن قناعة كاملة بأن الاستيطان في فلسطين هو ، دائما ، واجب يضطلع به الآخرون . ويقال إن بارون أدموندي روتشيلد ، وهو من كبار الدعاة إلى الصهيونية ، والذي كان وعد بلفور خطابا موجها اليه . يقال إنه سئل عن المنصب الذي يريد أن يتبوأه في الدولة اليهودية ، فقال إنه سيختار بالتأكيد منصب سفير الدولة في باريس أو لندن . وتدل اجابة البارون على أن إحساسه بكوميدية موقفه كصهيوني في الشتات وتناقضه كان قويا . وكان تعليق بن جوريون على هذه الظاهرة يتسم بالمرارة ، فقد لاحظ انه بعد إنشاء الدولة الصهيونية لم يكن هناك سوى خمسة من الزعماء الصهاينة الذين « سارعوا بالذهاب إلى إسرائيل » . وحينما قدم اقتراح في المؤتمر الصهيوني الثامن والعشرين في القدس (١٩٧٢) ، بأن الزعيم الصهيوني الذي لا يهاجر إلى

اسرائيل خلال أربع سنوات من انتخابه لا ينتحب مرة أخرى لأي منصب صهيوني ، أثار هذا الاقتراح ما يشبه الثورة ، وهددت رئيسة منظمة الهداسا (المنظمة النسائية الصهيونية) بالانسحاب اذا ما جرت محاولة لوضع مثل هذا الاقتراح موضع التنفيذ الفعلي .

ولكن الصهيونية الاستيطانية لا تمانع بتاتا في استغلال الصهيونية الخيرية ، فقد قال وايزمان إن بعض اليهود قد يتبرعون بأموالهم من أجل إنشاء جامعة في القدس ، بدوافع خيرية ، غير أن مثل هذا العمل يعتبر من وجهة نظره ، تعبيرا عن « النهضة القومية »(٣٠) . وقد ذكر ريتشارد كروسمان أن وايزمان كان لا يكن سوى الاحتقار لليهود المندمجين ، ولكنه كان على استعداد دائم لجمع أموالهم من أجل مشروعه الصهيوني.(٣١) ولذا ، فحينما نحاول أن نقوم عدد الصهاينة الحقيقي ، يجب أن نستبعد هؤلاء اليهود البسطاء ، في الولايات المتحدة الامريكية وغيرها من الدول ، الذين يعتبرون أنفسهم « صهاينة » لأنهم يتبرعون بسخاء للنداء اليهودي الموحد ، ولأنهم يشترون سندات إسرائيل ، فهم ، في الغالب ، لا يدركون المضمون الأيديولوجي للتبرعات التي يدفعونها . معتقدين أنها ليست سوى تعبير عادي عن هويتهم اليهودية الأميركية ، وعن سخائهم الأمريكي التقليدي ! وعلينا آن نستبعد أيضا هؤلاء اليهود الذين يذهبون إلى الاجتماعات الصهيونية متصورين أن هذه الاجتماعات إن هي إلا تعبير عن هويتهم اليهودية الأميركية ، فهم يذهبون لهذه الاجتماعات بهدف معايشة الجو الإثني اليهودي الذي يفتقدونه في مجتمعهم ، والذي يشعرون داخله بالاطمئنان ، والذي يتعرفون من خلاله على هويتهم التي يتهددها المجتمع الاستهلاكي الحديث بالخطر ، فهم في هذا لا يختلفون كثيرا عن سلوك العرب / الأمريكيين الذين يريدون الحفاظ على ما تبقى من هويتهم العربية

ومن تراثهم العربي ، وهو الأمر الذي لا يتعارض بتاتا مع المثل الحضارية الأميركية التي تتسم الآن بالتعددية ، بعد سقوط فكرة ضرورة انصهار المواطنين في بوتقة واحدة (٣٢) .

وعلى المرء أيضا أن يستبعد من اصطلاح « صهيوني » هؤلاء اليهود الامريكيين الذين يؤيدون إسرائيل لأنهم « مواطنون امريكيون صالحون » ، فهم يظنون – عن حق أوعن غير حق – أنهم بتأييدهم إسرائيل ، إنما يخدمون وطنهم هم . إن النقطة التي يصدرون عنها هي الايمان بضرورة « خدمة الوطن » الذي يعيشون فيه . ولعل هذا هو الذي يفسر سبب اصرار الزعماء الصهاينة على أن تكون المصالح الأمريكية والاسرائيلية متماثلة ، حتى يتسنى لهم استغلال الغالبية العظمى من يهود العالم الموجودين في الولايات المتحدة . وقد صرح برانديز ، في ١٩١٢ ، بأن « تعددية الولاء مرفوضة ، إذا ما كانت الولاءات متعارضة » وهذا الوضع لا ينطبق على الصهيونية . ثم ذهب الى حد التصريح بأن « الولاء لأمريكا يتطلب أن يعتنق كل يهودي أمريكي العقيدة الصهيونية ، مع أنه يعلم تماما انه لا هو ، ولا حتى نسله ، يمكن أن يعيشوا في فلسطين »(٣٣) . وهذا أمر مفهوم طبعا في إطار تماثل المصالح ، وفي إطار أن إسرائيل هي الخادم المطيع للمصالح الامريكية في المنطقة . ولكن هذا لا يجعل مثل هذا اليهودي صهيونيا ، وإنما يجعل منه مواطنا امريكيا يهوديا مؤمنا بأهمية إسرائيل في خدمة مصالح بلاده الامبريالية ، وهو في هذا لا يختلف عن اي مواطن مسيحي أو بوذي ، من أصل الماني أو ياباني ، يتخذ الموقف نفسه للسبب عينه . إن تأييد هذا المواطن اليهودي لاسرائيل ليس تأييدا عقائديا ، وانما هو تأييد عملي مرتبط بظروف وحسابات سياسية معينة ، وقد يتغير بتغييرها . وقد يحدث هذا التغيير ، في حالته ، ببطء شديد ، ولكنه سيحدث لا محالة إذا ما تغيرت الاوضاع

السياسية ، وقد كان بن جوريون من الوضوح بمكان حينما طالب ألا يسمى مثل هؤلاء اليهود صهاينة ، « فلا هم ولا نسلهم سيستوطنون إسرائيل » ، ولذا اقترح تسميتهم « أصدقاء إسرائيل »(٣٤) .

وعندما ننظر الى المهاجرين اليهود من الاتحاد السوفيتي ، لا يستطيع احد أن يثبت ان غالبيتهم يذهبون الى اسرائيل ، لأسباب أخرى غير الأسباب الاقتصادية البحتة . فإسرائيل بالنسبة لبعضهم ، ليست « وطنا » على الاطلاق ، والكثير منهم لا يعرف العبرية ، بل ان بعضهم من غير اليهود الذين غادروا الاتحاد السوفيتي مع ازواجهم أو زوجاتهم اليهود(٣٥) ، وفي مقال نشر في **مجلة نيويورك تايمز** ـ تحت عنوان « وحيد ، بلا رفيق في امريكا » ـ وصف بعض المهاجرين الاسباب التي دعتهم الى ترك الاتحاد السوفيتي ، فقال احدهم ان « الحياة هناك اصبحت مملة » ، وقال احد أساتذة علم الجبر ، انه ترك الاتحاد السوفيتي لأنه أدرك أن الوقت قد حان لأن يفعل ذلك ، وأشار مهاجر ثالث إلى أنه ترك الاتحاد السوفييتي لأنه يريد ان يعيش حياة « افضل » وحتى يؤكد هذه الفلسفة ، قال انه جاء « لا ليشتري سيارة ؛ ولكن ليكون لديه سيارة بمحرك اكبر » وقد خرج احد مصممي الازياء عن القاعدة عندما وجد ان حياته كيهودي في الاتحاد السوفيتي لم تعد تحتمل ، ومع هذا فضل ان يستقر في الولايات المتحدة الامريكية عن ان يذهب الى اسرائيل(٣٦) . ومن المستحيل أن نعرف كم مهاجراً (سوفيتاً) يشبه ايفان ، الذي ترك اسرائيل بعد ان عمل لمدة سنة في الكيبوتز ، لانه يكره « التعصب الديني والطقس الحار »(٣٧) .

وقد وصفت احدى المؤسسات اليهودية المهاجر اليهودي النموذجي بأنه شخص لم يهرب من الاضطهاد ، وانما هاجر بناء على ارادته ، ولدوافع غير أيديولوجية أساسا . « وقد أيدت نتائج هذا

التقرير تقريراً آخر نشره مجلس المعابد اليهودية في نوفمبر ١٩٧٤ ، جاء فيه انه بينما ينظر الأمريكيون الى الحملة من اجل الهجرة اليهودية من الاتحاد السوفيتي على انها محاولة لانقاذ بقايا الشعب اليهودي هناك ، فإن المهاجرين السوفيت لا يشاركون في مثل هذه الأوهام الرومانتيكية(٣٨) .

واذا كان اليهود السوفيت ينقصهم الدافع الايدلوجي الصهيوني ، فإن الكثير من الصهاينة الأمريكيين ينقصهم مثل هذا الدافع ايضا ، على الرغم من كل ادعاءاتهم . وقد صرحت مجموعة من اليهود الامريكيين ، لأحد الصحفيين الاسرائيليين ، بأن « عملية الهجرة الى اسرائيل ما هى الا الجانب الآخر لعملية الاستيعاب » . وقد كان تعليق محرر معاريف ذا دلالة ، اذ قال : « في مقابل حصولهم على كذا متراً مربعاً للاسكان ، وفي مقابل كذا من الاجور ، وغيرها من الامتيازات ، يصبح هؤلاء الناس على استعداد لان يسيروا في مقدمة المناضلين من اجل الوجود اليهودي(٣٩) » .

هذا ، ومن المعروف ان الوكالة اليهودية ، قد اغلقت مكاتبها الخاصة بالهجرة في عدد من المدن الأمريكية ، لعدم وجود راغبين في الاستيطان في اسرائيل ، ومع هذا بدأت الوكالة اليهودية في البحث عن مهاجرين من بين صفوف اليهود العاطلين في مدينة نيويورك وما حولها . ولا اعتقد انه يمكن تسمية هؤلاء الذين استجابوا لنداء الوكالة « صهاينة » أو حتى « يهوداً » وانما هم « عاطلون » يبحثون عن فرص للعمل ، واذا تصادف وجود مثل هذه الفرص في الأرض المقدسة ، أرتيز يسرائيل ، فلم لا ؟

مركزية الدياسبورا (الشتات) :

ان رفض الهجرة الى اسرائيل ليس هو المظهر الوحيد الكامن ، وغير الواعي ، للرفض اليهودي للصهيونية ، وإنما هناك ايضا رفض اليهود للفكرة الصهيونية المحورية الخاصة بنفي الدياسبورا ، ومركزية اسرائيل في وجدانها ، والتأكيد ـ بدلا من ذلك ـ على اهمية الدياسبورا ومحوريتها في حياة اليهود . وقد لاحظ سيمون دوفنوف ، ان « عدة مئات من الرجال قد هاجروا الى فلسطين ، في الوقت الذي يهاجر فيه عشرات الآلاف الى الولايات المتحدة » . وعلى اساس هذه الملاحظة انتهى الى ان « الامل في نقل قلب الشعب اليهودي من الشتات الى الوطن الأصلي التاريخي يبدو لا اساس له » . وقد كرس دوفنوف كل جهوده لتحسين الحياة السياسية والثقافية للمجتمعات اليهودية ، كل في وطنه ، بل لقد تكهن بأن « المركز الرئيسي لليهودية سيكون الولايات المتحدة[٤٠] » .

وقد اثبتت التطورات التاريخية صدق نبوءته ، فعدد اليهود في مدينة مثل نيويورك يفوق عدد كل سكان اسرائيل ، ويهود الولايات المتحدة ليسوا على وشك الانقراض ، بل ليسوا في حالة ضمور ، كما ادعى بن جوريون في المؤتمر الصحفي الخامس والعشرين (١٩٦٠ ـ ١٩٦١)[٤١] . وهم ليسوا مهددين بالدمار عن طريق التزاوج والاستيعاب ، كما زعم الحاخام آرثر هرنزبرج في عدد ديسمبر ١٩٧٥ من صحيفة مومنت . بل ان الاقلية اليهودية في الولايات المتحدة قد كشفت عن هوية امريكية يهودية مستقلة عن التصورات الصهيونية الخاصة باليهودي الخالص . فاليهودي الامريكي يسهم في حضارته الامريكية ويثريها ، ولا يتعارض الطابع

اليهودي الخاص لاسهاماته مع انتمائه لوطنه أو ولائه له ، تماما مثل الأمريكيين من اصل ايطالي ، الذين يسهمون في المجتمع الامريكي ويضيفون لحضارته ، دون ان تتعارض جذورهم الحضارية الايطالية مع انتمائهم لوطنهم الامريكي الجديد الوحيد .

والقاريء لأعمال القصاص الامريكي اليهودي ، سول بيلو ، يلاحظ انه يهتم بالشخصيات اليهودية / الامريكية والمشاكل الخاصة باليهود الامريكيين . ولكن لا يمكن فهم هذه الشخصيات ولا مشاكلها ولا اللغة التي تتحدث بها بالعودة الى فكرة الوطن اليهودي القومي ، وانما بالعودة للتجربة الامريكية الفريدة . ولعل هذا هو السبب الذي دعا مائير لفين ـ وهو قصاص من الدرجة الثالثة ، يكتب عن مواضيع صهيونية اساسا ـ لأن يهاجم بيلو لفشله « في اعطاء وصف تفصيلي لاجتماعات اليهود ، ولحملات جمع التبرعات لاسرائيل ، ولاهتماماتنا التي تشغلنا نحن اليهود »[٤٢]. ومن المعروف ان بيلو قد هاجم المفهوم الصهيوني الخاص باليهودي الخالص ، والمفهوم القائل ان اليهودي عليه ان يحيا في اسرائيل حتى يصبح شخصية متكاملة ، وليس مجرد شخصية متمزقة منقسمة على نفسها . وقد وصف بيلو نفسه بأنه امريكي مخلص لتجربته ، ولحضارته الامريكية « يتحدث اللغة الانجليزية الامريكية ، ونشأ في الولايات المتحدة ، ولا يمكنه ان يرفض ستين عاما من حياته هناك[٤٣] » ، ولذا فهو يرى ان اصطلاح « كاتب يهودي » هو « اصطلاح مبتذل من الناحية الفكرية ، ضيق الافق ولا قيمة له اطلاقاً[٤٤] » . ومن الطريف ان بيلو ، على الرغم من رواياته واقواله ، كتب كتابا صهيونيا مغرقا في العنصرية عن رحلته الى

اسرائيل . ولعل هذا الكتاب ذاته دليل على ان يهود الدياسبـورا ، يروجون صورة واعية عن انفسهم تختلف عن مواقفهم المتعينـة . وبيلو حينما يكتب رواياته ، فانه يدع خياله الخلاق يفصح عن رؤ يته المركبة ، اما في كتابه الدعائي ، فهو يتبنى موقفا اكثر واقعية ، ولعل طموح بيلو للحصول على جائزة نوبل كان له اثره الكبير على الآراء السياسية التي افصح عنها في كتابه (وقد حصل بيلـو بالفعل على الجائزة بعد صدور الكتاب) .

وتتميز رواية فيليب روث ، الروائي اليهودي الأمريكي ، التي تحمل عنوان شكوى بورتنوى ، بأنها رواية عن يهودي امريكي يقوم برحلـة الى اسرائيل . والرحلـة ، هذه المرة ، جزء من الـرؤ ية الروائية ، وليست جزءا من كتاب اعلامي . وحينما يصل بطلنا الى اسرائيل فإنه لا يعجبه ما يرى ، اذ لا يجد ذاته الامـريكية اليهـودية المركبة هناك . ولذا ، فهو حينما يقابل فتاتـين اسرائيليتـين في ارض الميعاد تنتهي العلاقة نهاية مأساوية ـ ملهاوية ، اذ تسألـه الاولى ، وهى ملازم في الجيش الاسرائيلي ، عما اذا كان يفضل الجرارات او البلدوزرات او الدبابات(٤٥) . اما الثانية ، ناعومي فهـى اسرائيلية حقة ، ولدت في احدى المستعمرات بالقرب من الحدود اللبنـانية ، واتمـت خدمتهـا في الجيش الاسرائيلي ، ثم استقـرت في احـدى المستعمرات الواقعة على الحدود السورية ، وهى لا تكف عن الثرثرة عن الاشتراكية وعن الفساد الذي يسود المجتمع الامريكي(٤٦) .

وقد لقنته هذه الفتاة المحاربة درسا في التاريخ اليهودي من وجهة نظر صهيونية ، فأخذت تتحسر على تلك القرون الطويلة التي عاشها اليهـود بلا ديار ولا مأوى ، والتـي افـرزت امثالـه من

الرجال ، « الخائفين المخنثين الذين لا يعرفون قدر انفسهم ، والذين افسدتهم الحياة في عالم الأغيار » . بل انها تلومه لما حدث لليهود في المانيا النازية ، « فيهود الشتات بسلبيتهم ، هم الذين ساروا بالملايين الى غرف الغاز دون ان يرفعوا يدا ضد مضطهديهم . . الشتات ! ان الكلمة ذاتها تثير حنقي[٤٧] » . ولا غرو بعد هذا ان بورتنوى لم يوفق في العثور على فتاة احلامه في اسرائيل .

ومن اهم المفكرين اليهود في الولايات المتحدة ، الذين تبنوا بشكل واضح فكرة مركزية الدياسبورا ، الحاخام الاصلاحي جاكوب برنادر آجوس ، الذي يرى ان الهوية اليهودية ليس لها اي اساس عرقي ، اذ ان اساسها ديني فحسب . ويؤكد آموس اهمية الشتات ، ويشير الى ان اليهودية في الولايات المتحدة ليست ديناً دخيلاً لشعب اجنبي غريب ، وانما هى واحدة من الديانات الاساسية في هذا البلد[٤٨] . وهو يقدم رؤية ليهود الولايات المتحدة على انهم جماعة دينية لها جانب فرعي اثنى ، على عكس الاسرائيليين الذين يتطورون بشكل سريع ليصبحوا مجرد « قومية علمانية » ، لا تشكل العقيدة القديمة بالنسبة لها الا واقعا « ثانويا » ، بل ان الحاخام آجوس يرى ان الصهيونية ستؤدى ، في نهاية الامر الى تقسيم يهود العالم الى قسمين ، قسم ديني ، وقسم عرقي[٤٩] . ومن المفكرين المدافعين عن مركزية الدياسبورا ، عالم الاجتماع اليهودي الأمريكي (الباكستاني الأصل) مايكل سلزر ، الذي تبنى موقف سيمون دوفنوف ، اذ يعتقد هو ايضا ان مركز الدياسبورا قد انتقل من اوروبا الى الولايات المتحدة ، ويرى ان اليهود في امريكا قد حصلوا على فرص لا حصر لها للتعبير الحر وللنمو ، لا تخضع لأي قيود ،

وبعيدة عن حياة الجيتو ، وعن النظرة الاندماجية البسيطة للقرن التاسع عشر . ان اليهودي يمكنه ان ينمي هويته اليهودية دون ان يتناقض ذلك مع هويته الامريكية(٥٠) . ومما يجعل التجربة اليهودية في الولايات المتحدة فريدة ، انه لا توجد حضارة امريكية خالصة تستبعد اليهود ، لأن المجتمع الامريكي هو خليط من الاقليات والجماعات المهاجرة ، كل منها يحتفظ بشيء من تقاليده الحضارية . وقد اقترحت في **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية** استخدام اصطلاح « اليهود الجدد » Neo — Jews اشارة الى يهود مرحلة ما بعد الجيتو الذين يعيشون في حضارة لم تعرف تقاليد معاداة السامية ، الا بشكل سطحي ولم تفرض على اليهود أي وظائف اقتصادية او مهن محدودة .

ولكن على الرغم من ان اليهود في الولايات المتحدة يشكلون أقلية لها انجازاتها المستقلة واسهاماتها العظيمة في الحضارة الامريكية ، وعلى الرغم من ان هذه الاقلية لا تدين بالولاء الفعلي للوطن القومي ، وان كانت تدين له بالولاء اللفظي احيانا ، فإن هذا الموقف لا يعبر عن نفسه بشكل واضح علني . ويعود هذا الوضع لعناصر عدة ، يمكننا ان نشير من بينها الى الهيمنة الصهيونية على الصحافة اليهودية في الولايات المتحدة . فعلى سبيل المثال ، حينما ادلى الروائي سول بيلو بتصريحاته المعادية للصهيونية لم يأت لها ذكر في الصحف اليومية الكبيرة ، واقتصرت على صحف محلية ما انزل الله بها من سلطان (هذا على عكس تصريحاته الصهيونية التي تتناقلها الصحف ووكالات الانباء !) . ومن المعروف أن الصحافة اليهودية خاضعة تماما لوكالة الجويش تلجرافيك آجنسي ، التابعة للوكالة اليهودية في القدس . وكما قال سلزر : « لا يوجد هناك صحيفة يهودية واحدة في

الولايات المتحدة الامريكية تستطيع ان تواصل بقاءها بدون مساعدة هذه الوكالة لها بشكل من الاشكال[٥١] » .

ولكن رفض الهجرة لاسرائيل ، وتأكيد الدياسبورا ومركزيتها ، هى اشكال مستترة للرفض اليهودي للصهيونية ، غير واعية بنفسها ، ولا يمكن مقارنتها ، بأية حال مع حركات الرفض الاولى ، ولكن تكمن أهمية الاشكال الجديدة للرفض في انها تساعد الدارس على تقويم القوة الذاتية الحقيقية للصهيونية . واعتقد أن النضال العربي ضد الصهيونية ، في الشرق الاوسط ، وهو الساحة الاساسية التي يتم فيها النضال ضد الصهيونية ، سيساعد حركات الرفض اليهودية في العالم ، وسيشد من ازرها ، لأن الأيديولوجبة الصهيونية ستظهر على حقيقتها : أكذوبة لا سند لها في الواقع ، لم تكتسب مقومات الحياة الا من خلال العنف . وبهذا لا يكون النضال العربي ضد الصهيونية مجرد نضال لتحرير الأرض العربية والانسان العربي فحسب ، وانما هو ايضا نضال من اجل تحرير الانسان اليهودي الذي اخفق في كفاحه ضد ايديولوجية عنصرية هيمنت عليه وعلى معتقداته .



الفصل الحادي عشر

الصهيونية والعرب

الاستراتيجية الصهيونية : الهجوم على العرب

لاحظنا ان الصهيونية قد وضعت استراتيجية محددة تجاه يهود الشتات ، تتلخص في الهجوم عليهم « من اعلى » ، عن طريق التحالف مع السلطات الامبريالية ، وعن طريق خلخلة وضعهم القانوني ، والتعاون مع معادي السامية والنازيين وعن طريق إرهابهم في أوطانهم حتى يفروا منها ويقعوا في احضان المطلق الصهيوني . والمخطط الصهيوني تجاه العرب لا يختلف كثيرا في سماته الأساسية ، وإن كان يختلف في عمقه وحدته .

ويهدف المخطط الصهيوني إلى طرد السكان الأصليين الذين يشغلون الأرض التي سيقام فيها التجمع الصهيوني . وقد كتب هرتزل في يومياته عن « الطرق والوسائل المختلفة » لنزع ملكية الفقراء ، ونقلهم ، « واستخدام السكان الأصليين في نقل الثعابين وما شابه ذلك ، ثم إعطائهم وظائف في دول أخرى يقيمون فيها بصفة مؤقتة »[١] . وحينما كتب هرتزل لتشامبرلين عن قبرص ، بوصفها موقعا ممكنا اخر للاستيطان الصهيوني ، لم يتردد في أن يرسم له الخطوط العريضة لطريقة إخلائها من السكان : « سيرحل المسلمون ، أما اليونانيون فسيبيعون أرضهم بكل سرور نظير ثمن مرتفع ثم يهاجرون إما إلى اليونان أو الى كريت »[٢] .

وطرد السكان الأصليين أمر حتمي ، حتى يتسنى إقامة دولة يهودية خالصة لا تشوبها أية شوائب عرقية أو حضارية أخرى ، وإذا كان هذا هو مخطط الصهاينة بالنسبة لأي سكان في أي أرض قد يستولون عليها (والقائمة كما بينا طويلة) ، فبالنسبة للعرب

الفلسطينيين يصبح الطرد أكثر إلحاحا وأكثر اهمية،فظهور الفلسطيني على المسرح سيكشف الأسطورة الصهيونية ، في حين سيجعل اختفاؤه او غيابه من الممكن على الصهاينة أن يزعموا أن الأرض المقدسة الخالية هي أرض بلا شعب ، في انتظار سكانها المقدسين منذ آلاف السنين . ولذا فليس من الغريب ان نكتشف ان معظم الزعماء الصهاينة ، بما في ذلك هرتزل ونوردو ، قد طالبوا بتفريغ فلسطين من سكانها ونقلهم الى البلاد المجاورة . هذا وقد نشرت مجلة الجويش كرونيكل، في ١٣ اغسطس ١٩٣٧ ، وثيقة وقعها وايزمان بالحروف الأولى من اسمه ، تدل على أن الزعيم الصهيوني كان يرى أن نجاح مشروع التقسيم يتوقف على « مدى إخلاص الحكومة البريطانية للتوصية الخاصة بنقل السكان »[٣] .

وذكر جوزيف وايتز ، مسئول الاستيطان في الوكالة اليهودية ، في عدد ٢٩ سبتمبر ١٩٦٧ من جريدة دافار ، أنه ، هو وغيره من الزعماء الصهاينة ، قد توصلوا إلى نتيجة مفادها أنه « لا يوجد مكان لكلا الشعبين (العربي واليهودي) في هذا البلد » وأن تحقيق الاهداف الصهيونية يتطلب تفريغ فلسطين ، أوجزء منها ، من سكانها ، وأنه ينبغي لذلك نقل العرب ، كل العرب ، الى الدول المجاورة ، وبعد إتمام عملية نقل السكان هذه ستتمكن فلسطين من استيعاب الملايين من اليهود[٤] .

وكان جابوتنسكي من المؤيدين أيضا لهذا المخطط ، فأعد حيلة جديرة بعقله الصهيوني الصغير ، إذ اقترح أن تعلن المنظمة الصهيونية العالمية معارضتها لنزوح العرب عن فلسطين ، وبذا تهدىء مخاوف العرب بخصوص مخطط نقل السكان الأصليين ، بل سيظن هؤلاء السكان ، السذج ، أن الصهاينة يريدون منهم البقاء حتى يتسنى لهم استغلالهم ، ولذا فانهم سيحملون متاعهم

ويرحلون . وهذه الخطة ، أو الحيلة تتسم بالغباء أكثر من اتسامها بالخبث ، فقد أثبت الفلاحون العرب أنهم أقل جهالة مما كان يتصور الزعيم الصهيوني ، وأنهم أكثر ارتيابا مما تعشم(٥) . وقد طالب إسرائيل زانجويل بضرورة نقل العرب بالتدريج حتى يمكن تحويل فلسطين إلى وطن قومي لليهود . كما نادى آرثر روبين بالشيء نفسه (ولكنهما تراجعا عن موقفهما الصهيوني ، فيما بعد ، فندد زانجويل بعنصرية الصهيونية ، ونبَّه إلى أن الصهيونية يجب عليها أن تواجه مشكلة وجود عدد كبير من السكان أو فلتطردهم « بحد السيف » ، كما فعل أسلافنا من قبل (٦) . وقد أثار روبين كثيرا من التساؤلات بخصوص طرد العرب من ديارهم .

ولم تكن خطة نقل المواطنين اليهود مقصورة على أولئك الذين استوطنوا الأرض من أجل أغراض رأسمالية دنيئة، أو لأسباب قومية عادية ، بل لقد كانت أيضا خطة تبناها أولئك الذين استوطنوا ، فلسطين لكي يقيموا فيها مجتمعا مثاليا قوامه المساواة ، وبوروخوف ، أبو اليسار الصهيوني ، أبدى وعيا ملحوظا بحقيقة أن الحل الصهيوني ، الذي يتلخص في نقل اليهود وتوطينهم في أرض خاصة بهم ، لا يمكن أن يتم « بدون نضال مرير وبدون قسوة وظلم وبدون معاناة البريء والمذنب على السواء » . وفي تحديد إطار تصوره لمستقبل المواطنين ، قال إن المهاجرين اليهود سيقومون ببناء فلسطين ، وأن السكان الأصليين سيتم استيعابهم ، في الوقت المناسب ، من جانب اليهود من الناحيتين الاقتصادية والثقافية على السواء . « إن تاريخ الاستيطان الصهيوني سيكتب بالعرق والدموع والدم »(٧) .

وقد وصف الكاتب الاسرائيلي موشي سميلانسكي ما تصوره اجتماعا للرواد الصهاينة الاشتراكيين ، في عام ١٨٩١ ، حيث تم

توجيه بعض الأسئلة الخاصة بالعرب :- « إن الأرض في يهودا والخليل يحتلها العرب »
- « حسنا ، سنأخذها منهم »
- « كيف ؟ » (صمت)
- « إن الثورى لا يوجه اسئلة ساذجة »
- « حسنا ، إذن ، أيها الثوري ، قل لنا كيف ؟ » .

وجاءت الاجابة في شكل عبارات واضحة لا لبس فيها ولا إبهام « إن الأمر بسيط للغاية . سنزعجهم بغارات متكررة حتى يرحلوا . . دعهم يذهبون إلى ما وراء الأردن » . وعندما حاول صوت قلق أن يعرف ما إذا كانت هذه ستكون النهاية أم لا ، جاءت الأجابة ، مرة أخرى ، محددة وقاطعة : « حالما يصبح لنا مستوطنة كبيرة هنا ، سنستولي على الأرض وسنصبح أقوياء وعندئذ سنولي الضفة الشرقية اهتمامنا وسنطردهم من هناك أيضا ، دعهم يعودون إلى الدول العربية »(٨) .

الخطة واضحة إذن ، والوسيلة أكثر وضوحا ، ومع هذا لا تفتأ الدعاية الصهيونية تنفي عن نفسها تهمة العنف العسكري الموجه ضد العرب . بل إن بن جوريون بلغت به الجرأة أن يزعم أن كل مفكري الصهيونية العظماء لم يطرأ لهم على بال قط أن الحلم الصهيوني لا يمكن تحققه إلا من خلال الانتصار العسكري على العرب »(٩)
ولكن بن جوريون ، بلا شك ، قرأ رسالة هرتزل إلى البارون دي هرش ، التي يحدثه فيها عن خطته لخلق البروليتاريا اليهودية المثقفة من « قيادات وكوادر الجيش الصهيوني التي ستبحث وتكتشف ثم تستولي على الأرض ، أي الوطن القومي(١٠) . وبعد وفاة هرتزل ، واصل صديقه نوردو الدفاع عن العنف العسكري ، فاقترح تعبئة جيش ضخم ، قوامه ٦٠٠,٠٠٠ يهودي للذهاب الى فلسطين حتى

يفرض نفسه ، بوصفه اغلبية سكانية على الفلسطينيين . وقد كان الزعيم الصهيوني جوزيف ترومبلدور (١٨٨٠ - ١٩٢٠) أكثر تواضعا ، إذ اقترح تكوين جيش قوامه ١٠٠,٠٠٠ فحسب .

أما جابوتنسكي ، الوريث الحقيقي لفكر هرتزل ، فقد رسم خطة لخلق أغلبية يهودية فورية في فلسطين ، وسماها « مشروع نوردو » . وعندما حذر أحد الصهاينة الألمان من نشوب حرب شاملة مع العرب قد يكسبها العرب ، سخر جابوتنسكي منه ، ثم ضرب أمثلة استقاها من تاريخ الاستعمار الغربي في إفريقيا وآسيا : « إن التاريخ يعلمنا أن كل المستعمرين قد قوبلوا بقليل من التشجيع من جانب السكان الأصليين . . وقد يكون ذلك مدعاة للحزن .ونحن اليهود لن نشذ عن القاعدة »[١١] . وفي خطابه أمام اللجنة الملكية لفلسطين ، عام ١٩٣٧ ، قال جابوتنسكي : « إن أمة كأمتكم ، عريقة في تجربتها الاستعمارية العملاقة ، تعرف بكل تأكيد أن الاستعمار لن ينجح دون نزاعات مع السكان . . . (ولذا يجب) السماح لليهود باقامة حرس خاص بهم ، مثل الأوروبيين في كينيا »[١٢] . وبعد عام من ذلك التاريخ ، وخلال اجتماع فرع منظمة بيتار في بولنده - وهي منظمة عسكرية صهيونية - لعب مناحم بيجين ، تلميذ جابوتنسكي المخلص ، دورا مؤثرا وفعالا في تغيير يمين الولاء ليتضمن قسما بالاستيلاء على الوطن اليهودي بقوة السلاح [١٣] . وقد تولى بيجين زعامة هذه المنظمة عام ١٩٣٩ .

ولكن إذا كان بن جوريون لم يقرأ كل هذه الوثائق ، فهل يا ترى كان غافلا عن حقائق الموقف في فلسطين ؟ فمن المعروف أنه مع بداية هذا القرن كان الشباب ، من عمال صهيون الذين استوطنوا فلسطين « يسيرون مسلحين بعصي كبيرة وبعضهم يسير حاملا مدى ومسدسات »[١٤] . وفي عام ١٩٠٧ تأسست منظمة عسكرية صهيونية

سرية شعارها : « لقد سقطت يهودا بالدم والنار وستنهض بالطريقة نفسها ». وقد أصبح اسم هذه المنظمة عام ١٩٠٩ منظمة الهاشومير كي تتحول عام ١٩٢٠ إلى منظمة الهاجاناه . وقد أسقطت الهاجاناه وهي الذراع العسكري للوكالة اليهودية ، وللمنظمة الصهيونية العالمية ، الشعار الارهابي الآنف الذكر . ولكن الأرجون (او هاجاناه بيت)(١٥) ، التي كان يترأسها مناحم بيجين ، احتفظت به . وقد اتخذت الأرجون ـ رمزا لها ـ يدا تمسك بندقية فوق خريطة فلسطين وشرق الأردن ، أيضا ، نقشت تحته هذه الكلمات : « هكذا فقط » وفي سنة ١٩٤٨ اندمجت كل من الهاجاناه ، والأرجون لتكونا جيش الدفاع الاسرائيلي . ومن المستحيل ان يكون قد فات كل هذا على بن جوريون ، وقد كان واحدا من أهم المخططين الأساسيين في مخطط الاستيطان والتوسع الصهيوني .

وفي خلال السنوات الأولى للاستيطان الصهيوني تم تحصين المستوطنات التعاونية الزراعية بمعدات بدائية ، تحولت فيما بعد إلى التاكتيك المسمى بالأبراج والأسوار . وبعد ١٩٤٨ أصبحت إسرائيل كلها « الدولة القلعة » أو « الجيتو المسلح » . وقد تنبأ جابوتنسكي بهذا الوضع حينما قال إن « سورا حديديا من القوات المسلحة اليهودية سيقوم بالدفاع عن عملية الاستيطان الصهيوني »(١٦) .

نقل السكان العرب :

إن افراغ فلسطين من سكانها هو هدف صهيوني ، وضرورة يحتمها منطق الأسطورة ، ولكي يحقق الصهاينة مخططهم تبنوا تاكتيكات مختلفة ، فلم يكن العنف المسلح هو الوسيلة الوحيدة ، وإنما استخدموا وسائل أخرى أيضا . وقد اتهم عالم الاجتماع النمساوي ، لودفيج جومبلوفيتش ، وهو من أوائل العلماء الغربيين

الذين نبهوا العالم الحديث إلى أهمية المؤرخ العربي ابن خلدون ، اتهم هرتزل بالسذاجة السياسية ، ثم طرح عليه سؤالا بلاغيا : « هل تريد أن تؤسس دولة بدون سفك دماء ؟ بدون عنف أو مكر ؟ هكذا - بالتقسيط المريح ؟ »(١٧) ومن المؤكد أن العنف والمكر هما الأداتان اللتان استخدمهما الصهاينة . ويتمثل المكر في نشر الذعر والارهاب بين العرب ، أما العنف فيتمثل في تعريضهم للارهاب الفعلي . ويمكن القول إن الارهاب الصريح ضد الفلسطينيين قد استخدم قبل ١٩٤٨ ، ثم خلال فترة الحرب كلها ، أما نشر الرعب بين السكان ، أي الحرب النفسية ، فقد تصاعدت حدتها في المرحلة الأخيرة . وليس لهذا التمييز بين العنف والمكر أي أهمية ، إلا من الناحية التحليلية البحتة ، حيث إن الأسلوبين متداخلان ، بل إنهما ، في الواقع ، مجرد عنصرين في مخطط واحد متكامل . ففي حالة مذبحة دير ياسين ، على سبيل المثال ، حرص الصهاينة حرصا شديدا على إطلاع جميع الفلسطينيين على الحادث ، ليقوموا من خلاله بغرس الخوف والهلع في القلوب .

وكانت أكثر أساليب الحرب النفسية شيوعا هو أسلوب استخدام مكبرات الصوت والاذاعات لخلق جو من الذعر بين سكان صفيت قياداتهم اثناء الثورات المتكررة السابقة ، ولا سيما بعد قمع ثورة عام ١٩٣٦ ضد الاحتلال البريطاني (أكبر قوة استعمارية آنئذ) والاستعمار الاستيطاني الصهيوني (أشرس أنواع الاستعمار الاستيطاني وأكثرها تنظيما) . وعلى سبيل المثال ، فقد حذر راديو الهاجاناه العرب ، يوم ١٩ فبراير عام ١٩٤٨ ، من أن الزعماء العرب سيتجاهلون أمرهم(١٨) . وفي الساعة السادسة من مساء يوم ١٠ مارس أذاع الراديو أن « الدول العربية تتآمر مع بريطانيا ضد الفلسطينيين » . وفي الساعة السادسة من مساء يوم ١٤ مارس عام

١٩٤٨ أذاع الراديو « إن سكان يافا في حالة ذعر كبيرة ؛ إلى درجة أنهم ظلوا داخل منازلهم[١٩] . » وأشار الكاتب اليهودي هاري ليفين في مذكراته إلى البيان ، الذي كان قد سمعه يوم ١٥ مايو أثناء إذاعته من عربات مكبرات الصوت الصهيونية باللغة العربية ، والذي كان يحث العرب على « مغادرة الحي قبل الساعة الخامسة والربع صباحا » ، ثم نصحهم بقوله : « ارحموا زوجاتكم وأطفالكم ، واخرجوا من حمام الدم هذا . . اخرجوا من طريق أريحا ، الذي ما زال مفتوحا . وإن مكثتم هنا ، فانكم بذلك ستجلبون على أنفسكم الكارثة »[٢٠] ، وقد تجولت أيضا مكبرات الصوت التابعة للهاجاناه في جميع أنحاء حيفا ، تهدد الناس ، وتحثهم على الفرار مع أسرهم (وذلك وفقا لما جاء في كتاب المؤلف الصهيوني جون كيمشي الأعمدة السبعة المنهارة)[٢١] .

إن الاشارات المتكررة إلى الكوارث المتوقعة ، والانهيار الوشيك هي من الموضوعات الأساسية التي ركزت عليها إذاعة الهاجاناه ، ومكبرات الصوت التابعة لها ، في المناطق الآهلة بالسكان العرب . وثمة موضوعة أخرى تكررت في الحرب النفسية التي شنها المستعمرون الاستيطانيون ، هي الخطر الوشيك لانتشار الأوبئة ، ففي الساعة السابعة والنصف مساء يوم ٢٠ مارس ١٩٤٨ بدأت الاذاعة الصهيونية في إذاعة بيان باللغة العربية جاء فيه : « هل تعلمون أنه يعتبر واجبا مقدسا عليكم أن تطعموا أنفسكم على وجه السرعة ضد الكوليرا والتيفوس وما شابه ذلك من الأمراض ، حيث إنه من المتوقع انتشار مثل هذه الامراض في شهري أبريل ومايو بين العرب في التجمعات الحضرية »[٢٢] ، وقد تم استخدام نفس الموضوعة يوم ١٨ فبراير عام ١٩٤٨ ، عندما أكدت السلطات الصهيونية ، عن طريق الراديو ، أن المتطوعين العرب « يحملون وباء

الجـدري » ، واضافـت تقـول ، يوم ٢٧ فبـراير ، إن « الأطبـاء الفلسطينيين قد اخذوا يفرون »(٢٣) .

ويقدم إيجال آلون ، وزير الخارجية الاسرائيلية السابق ، تقريرا في كتاب البالماخ « عن مساهمته المبتكرة » في تكتيكات الارهـاب : « جمعت جميع العمد اليهـود ، الـذين لهـم صلـة بالعـرب في مختلف القرى ، وطلبت منهم أن يهمسوا في أذن بعض العـرب ، بأن قوة عسكرية يهودية كبيرة وصلت إلى منطقة الجليل ، وأنها ستحرق كافة قرى منطقة الحولة . وينبغي عليهم أن يقترحوا على هؤلاء العرب ، بصفتهم أصدقاء لهم ، الهرب ، حيث إنه ما زال هناك وقت لتنفيذ ذلك » . وشرح آلون كلامه بقولـه : « وانتشرت الشائعـة في جميع مناطق الحولة بأن الوقت قد حان للفرار ، وبلغ عدد الهاربين آلافا لا تحصى . وبذلك حقق التكتيك هدفه تماما . . وتم تنظيف المناطـق الواسعة »(٢٤) . وكلمة « تنظيف » مناسبة للغاية للتعبير عما يدور في ذهـن الاستعـماري الاستيطانـي الاحـلالي الـذي لم يرد الأرض فحسب ، وانما أراد تفريغها من سكانها .

هذا عن أساليب الحرب النفسية ، أو أساليب المكر التي اتبعهـا الصهاينة ، وهي ، بلا شك كانت أساليب مبتكرة . ولكن لا يملك الملاحـظ الموضوعـي إلا أن يشهـد بأن العقـل الصهيونـي بمقدرتـه اللامتناهية على الابداع في مجال الارهاب ، قد طور وجدد في مجال العنف المباشر ، أكثر من تجديده في مجال المكر والحرب النفسية . وقد سبقت الاشارة إلى وينجيت ، الصهيوني غير اليهودي ، وإلى موقفه من اليهود والعرب .

ويمكننا أن نذكر هنا مساهماته في تدعيم تقاليد الارهاب الصهيوني وتطويرها بما يتفق مع خصوصية الموقف في فلسطـين . وقـد نجـح وينجيت في الحصول على موافقة القيادة البريطانية على تشكيل الفرقة

الليلية ، التي كان الهدف منها هجوميا وليس دفاعيا . فبدلا من انتظار الهجوم العربي ، طالب وينجيت أن يقوم المستوطنون بتشكيل وحدات متحركة ليقوموا بالبحث عن العدو في أرضه خلال ظلمة الليل . والافتراضات هنا غريبة بعض الشيء ، إذ تفترض أن الفلاحين الفلسطينيين ، داخل فلسطين ذاتها ، يمكنهم أن يكونوا في حالة « هجوم » في أي وقت من الأوقات . ففي تصوري أنهم طالما ظلوا في فلسطين ، فهم في حالة دفاع مشروع عن النفس ، ولكن إذا ما عدنا للتصورات الصهيونية والاسترجاعية فاننا سنجد أن الأغيار الذين يقطنون فلسطين هم معتدون ، بالضرورة . وقد اعترض بعض أعضاء الهاجاناه على خطط وينجيت خشية أن يؤ دي الموقف الهجومي المقترح إلى زيادة حدة توتر العلاقات بين المستوطنين الصهاينة وجيرانهم العرب[٢٥] . بيد أن وينجيت أصر على موقفه ، وتم تشكيل الفرقة الليلية .

وكانت العمليات العسكرية تبدأ عادة بأن يطلق وينجيت بعض العيارات النارية على إحدى القرى العربية ، فيستفز العرب بذلك ويردون بوابل من الطلقات النارية . وحينما يتجمع العرب بحثا عن المهاجمين ، يتم حصارهم بسرعة . وفي احدى الغارات قتل الصهاينة ، تحت قيادة وينجيت ، خمسة من تسعة من العرب الذين ذهبوا يبحثون عن المهاجمين ، وأسر الأربعة الآخرون . وقام وينجيت بتهنئة اعضاء فرقته في « هدوء وسكون »[٢٦] ، ثم بدأ التحقيق مع العرب بخصوص أسلحتهم المخبأة . وعندما رفض العرب الادلاء بأي معلومات عنها ، انحنى وينجيت وتناول حفنة من الرمال والزلط من الأرض وأرغم أول عربي على مضغها ودفع بها في حنجرته حتى كادت أن تخنقه « وتزهق روحه » . ولكن العرب مع هذا لم يستسلموا . وهنا انتهج الصهيوني غير اليهودي أسلوبا

آخر ، إذ التفت إلى أحد اليهود وأشار إلى العربي قائلاً : « أطلق الرصاص على هذا الرجل » . فتردد اليهودي ، في بادىء الأمر ، ولكن وينجيت قال : في صوت يشوبه التوتر « ألم تسمع ؟ أطلق الرصاص عليه » . فقام المستوطن الصهيوني ـ ممتثلاً ـ باطلاق الرصاص على العربي ، واضطر المسجونون العرب الآخرون أن يتكلموا في النهاية ، »(٢٧) وقد أشار الجنرال دايان في مذكراته إلى أن الكثير من الرجال الذين كانوا يعملون مع وينجيت « قد أصبحوا ضباطا في الجيش الاسرائيلي ، الذي حارب العرب وهزمهم » . وأوضح دايان أن الذين استفادوا من معرفة وينجيت وتكتيكاته لم يكونوا مساعديه المباشرين فقط بل ان كل قائد في الجيش الاسرائيلي حتى اليوم هو تلميذ من تلاميذ وينجيت : « لقد أعطانا التكتيك الذي نسير عليه اليوم ، وكان هو الالهام الذي نستوحي منه تكتيكاتنا ، لقد كان ـ بالنسبة لنا ـ الديناميكية التي تعطينا القوة »(٢٨) .

استفادت قوات الغزو الصهيونية من فكر وينجيت الارهابي العسكري قبل ١٩٤٨ وبعدها ، (فكرة الضربة المجهضة على سبيل المثال) ، ولكن ما يهمنا هنا هو الغارات الليلية التي كانت تشنها الهاجاناه والبالماخ خلال عام ١٩٤٨ . فقد اشار دايان إلى أن الهاجاناه والبالماخ كانتا تشنان هذا النوع من الغارات خلال عام ١٩٤٨ . وكما أشار المؤرخ اليهودي أريه يتشاكي فان التكتيكات كانت في غاية البساطة : « هجوم على قرية العدو ، ثم تدمير أكبر عدد ممكن من المنازل » ، وكانت النتائج بسيطة بالمثل : « مصرع عدد كبير من المسنين والنساء والأطفال في أي مكان تواجه فيه القوة التي تشن الهجوم أي مقاومة »(٢٩) .

ولكن الهاجاناه أدخلت ، على ما يبدو ، بعض التحسينات الهامة

على تكتيكاتها ، ولا سيما في نهاية عهد الانتداب . ففي الهجوم على القرى العربية كان رجال الهاجاناه يضعون ، اولا ، وبهدوء ، شحنات متفجرة حول المنازل المبنية من الحجارة ، ويبللون إطارات النوافذ والأبواب بالبنزين . وبمجرد أن يتم تنفيذ هذه الخطوة ، يفتحون نيرانهم ، في الوقت الذي يبدأ انفجار الديناميت ، فيحترق السكان النائمون حتى الموت[٣٠] .

وتفصيل حادثة الهجوم على قرية دير ياسين ، وهي أول قرية عربية تستولي عليها القوات اليهودية[٣١] ، والمذبحة التي أعقبتها ، قد سجل كله بالكامل . ففي يوم ٢ ابريل عام ١٩٤٨ قتل الارهابيون الصهاينة ٢٥٠ رجلا فلسطينيا غير مسلحين ، ونساء وأطفالا . وقد نفذ المذبحة ارهابيون من اعضاء منظمة الأرجون ، التي كان يرأسها بيجين ، ولكن ذلك تم في الوقت الذي كانت فيه الهاجاناه مسئولة عن كافة العمليات العسكرية ، وعندما كان من الضروري أن تحصل كافة الخطط على موافقة الجهاز العسكري للوكالة اليهودية[٣٢] . ولقد ذكرت موسوعة الصهيونية وإسرائيل أن لجنة العمل الصهيونية (اللجنة التنفيذية الصهيونية) قد وافقت ، في مارس من عام ١٩٤٨ ، على « ترتيبات مؤقتة ، يتأكد بمقتضاها الوجود المنفصل للأرجون . ولكنها جعلت كل خطط الأرجون خاضعة للموافقة المسبقة من جانب قيادة الهاجاناه »[٣٣] . وذكر ويليام بولك الحقيقة غير المعروفة ، وهي أن الهاجاناه هي التي ساعدت في عملية الاستيلاء على القرية ، ثم عهدت بسكانها إلى جماعة عرف عنها أنها « ارهابية »[٣٤] . وقبل وقوع المذبحة بشهر ، نددت حكومة الانتداب في فلسطين بالوكالة اليهودية لسكوتها على الارهاب ، وبعد ثلاثة أيام من المذبحة تم تسليم قرية دير ياسين للهاجاناه ، لاستخدامها مطارا . وجاء في إحدى النشرات الاعلامية التي أصدرتها وزارة الخارجية الاسرائيلية أن ما وصف بأنه « المعركة

من اجل دير ياسين » كان « جزءا لا يتجزأ من المعركة من أجل القدس »(٣٥) ولقد اكد مناحم بيجين ـ رئيس الوزراء الاسرائيلي ـ في كتابه الثورة أيضا أن « الاستيلاء على دير ياسين والتمسك بها يعد إحدى مراحل المخطط العام » ، وأن العملية قد تم تنفيذها « بعلم الهاجاناه وبموافقة قائدها » ، على الرغم من غموض بعض التصريحات التي يدلي بها بعض الصهاينة بخصوص المذبحة ، (٣٦) . وعلى الرغم من الغضب العلني الذي عبر عنه المسئولون في الوكالة اليهودية والمتحدثون الصهاينة (من أجل إرضاء الرأي العام العالمي) .

وقد ذكرت دير ياسين في البداية لأنها أصبحت « نموذجا أوليا » لعدد من الغارات الصهيونية الأخرى « الناجحة » ولقد ذكر يتشاكي في جريدة يديعوت أحرونوت الصادرة في ١٤ ابريل عام ١٩٧٢ ، أمثلة « لأديرة ياسين » أخرى وقعت في عام ١٩٤٨ .

ـ في يوم ٣٠/ ٣١ يناير ، شنت قوات البالماخ هجوما على قرية الشيخ بقيادة حاييم افينون فقتلت « ٦٠ من الأعداء ، (أي الفلسطينيين) معظمهم من المدنيين ، داخل منازلهم »(٣٧) .

ـ في يوم ١٤/ ١٥ فبراير شنت الكتيبة الثالثة للبالماخ هجوما على قرية سعسع ، فدمرت ٢٠ منزلا فوق رؤوس سكانها ، وأسفر ذلك عن مقتل ٦٠ شخصا ، معظمهم من النساء والأطفال ، وقد تم وصف هذه العملية بأنها كانت عملية مثالية (٣٨) .

ـ شنت القوات الصهيونية « هجمات انتقامية بلا تمييز على شبكة خطوط النقل المدني العربي ، أسفرت عن مقتل الكثير من المواطنين الأبرياء »(٣٩) ولم يذكر المصدر عدد الخسائر في الأرواح .

غير أن يتشاكي اختار ما حدث في اللد « على أنه أشهر عملية

قامت بها البالماخ » . وقد تم تنفيذ عملية اللد ، المعروفة بحملة داني ، لاخماد ثورة عربية قامت في يوليو عام ١٩٤٨ ضد الاحتلال الاسرائيلي . فقد صدرت تعليمات باطلاق الرصاص على أي شخص يشاهد في الشارع ، وفتح جنود البالماخ نيران مدافعهم الثقيلة على جميع المشاة ، وأخمدوا ، بوحشية ، هذا العصيان خلال ساعات قليلة ، وأخذوا يتنقلون من منزل إلى آخر ، يطلقون النار على أي هدف متحرك . ونتيجة لذلك لقي ٢٥٠ عربيا مصرعهم (وفقا لتقرير قائد اللواء)[٤٠] . وذكر كينيت بيلبي ، مراسل جريدة الهيرالد تريبيون ، الذي دخل اللد يوم ١٢ يوليو ، أن موشي دايان قاد طابورا من سيارات الجيب في المدينة كان يقل عددا من الجنود المسلحين بالبنادق والرشاشات من طراز ستين والمدافع الرشاشة التي تتوهج نيرانها . وسار طابور العربات الجيب في الشوارع الرئيسية ، يطلق النيران على كل شيء يتحرك ، ولقد تناثرت جثث العرب ، رجالا ونساء ، بل وحتى جثث الأطفال في الشوارع في أعقاب هذا الهجوم[٤١] . وعندما تم الاستيلاء على رام الله ، في اليوم التالي ، ألقى القبض على جميع من بلغوا سن التجنيد من العرب ، وأودعوا في معتقلات خاصة[٤٢] . ومرة أخرى تجولت العربات في المدينتين ، وأخذت تعلن ، من خلال مكبرات الصوت ، التحذيرات المعتادة ، وفي يوم ١٣ يولية أصدرت مكبرات الصوت أوامر نهائية ، حددت فيها أسماء جسور معينة طريقا للخروج[٤٣] .

وقد علق حاييم وايزمان على نتائج الارهاب والمكر الصهيونيين قائلا : إن خروج العرب بشكل جماعي كان تبسيطا لمهمة إسرائيل ونجاحا مزدوجا : انتصار اقليمي ، وحل ديموجرافي نهائي[٤٤] ، ان الأرض ، بعد تفريغها من سكانها ، أصبحت بلا شعب حتى يأتي الشعب الذي لا أرض له .

العنصرية الصهيونية تجاه العرب

١ ـ قوانين العودة والجنسية :

على الرغم من ان المخطط الصهيوني ـ كما بينا ـ كان يرمي إلى إفراغ فلسطين من سكانها الأصليين تماما ، على أن تحل محلهم مجموعات من يهود العالم ، فان المخطط لم يحقق النجاح الشامل الذي كان يرمي إليه ، ، إذ ظلت اقلية من الفلسطينيين داخل حدود الدولة الصهيونية . ولكن حيث إن الدولة الصهيونية قامت ، أساسا ، للتعبير عن الهوية اليهودية الخالصة (الوهمية) ، وللحفاظ عليها ، كان لا بد من الضرب على يد هذه الأقلية ، وكان لا بد من تكبيلها بالقيود ، ولتنفيذ هذا الغرض ، أصدر الكيان الصهيوني عدة قوانين تهدف الى حرمان المواطنين العرب من حقوقهم المدنية والسياسية . وبذا نجد أن قوانين التمييز والتفرقة العنصرية تشكل جزءا عضوياً من الاطار القانوني للدولة الصهيونية . والتمييز العنصري في إسرائيل ، بهذا المعنى ، ليس مجرد تعصب شخصي أو فعل فردي ، وإنما هو تمييز عنصري يستند إلى القوانين الاسرائيلية ذاتها . وهذه الخاصية بالذات هي ما يفصل بين التمييز العنصري الذي تمارسه الجيوب الاستيطانية الاحلالية ، وبين التمييز العنصري في بقية أنحاء العالم ، فالتمييز العنصري في الأولى يستند إلى قوانين الدولة ذاتها ، بينما يمارس التمييز العنصري في كل البلاد الاخرى ضد ارادة القانون .

ويعد قانون العودة ، وهو القانون المعلن في ٥ يوليو ١٩٥٠ ، من اكثر القوانين عنصرية فهو يمنح الجنسية الاسرائيلية ، بشكل آلي ، لأي يهودي فور وصوله إلى إسرائيل ، حتى ولو كان هذا اليهودي لم تطأ قدماه أرض الشرق الأوسط من قبل . ولا يتمتع الانسان العربي

الفلسطيني ، الذي ولد ونشأ في فلسطين ، والذي يريد العودة إلى وطنه بهذا الحق . ولا يوجد أي قانون يماثل قانون العودة في أي بلد آخر ، فهو قانون يستند إلى المفهوم الصهيوني الفريد ، القائل بما يسمى بالقومية اليهودية الخالصة ، وهو قانون عنصري بلا شك لأنه يحرم غير اليهود من حقوقهم الشرعية في وطنهم .

وعلى خلاف أي بلد آخر في العالم ، باستثناء الدول الاستيطانية ، فإن القائمين على تشجيع الهجرة إلى إسرائيل لا يحاولون تجنيد الأفراد وفقا للمهارات التي يمتلكونها ، أو تلك التي قد تكون الدولة في حاجة إليها ولكن وفقا لخاصية فريدة ، هي « اليهودية » ، التي تعرف على أنها صفة دينية أو اثنية أو عرقية . ومن أجل الحفاظ على الميزان الديموجرافي ، فان « العوليم » - أي اليهود العائدين إلى وطنهم ،حسبما يقول قانون العودة ، يمنحون كافة المزايا الاقتصادية التي حرم منها السكان العرب .

ولقد أعرب أحد الأساتذة الاسرائيليين وهو ر. كونفيتس - خلال النقاش الذي دار قبل الموافقة على قانون العودة - عن مخاوفه من احتمال مقارنة هذا القانون بالقوانين النازية ، طالما أنه يجسد « مبدأ التمييز بين الافراد على اساس ديني أو عرقي[٤٥] .

وبعد صدور هذا القانون ، حذرت جريدة **جويش نيوز لتر** ، في عددها الصادر في ١٢ مايو ١٩٥٢ ، من ان هذا القانون يعيد إلى الذاكرة النظرية العنصرية الخطيرة القائلة بأن الفرد الألماني يتمتع بمزايا جنسيته ، بغض النظر عن المكان الذي يوجد فيه .

وفي مقارنة عقدها روفن جراس - وهو أحد النازحين المتدينين من الولايات المتحدة إلى إسرائيل - بين قانون العودة والقوانين النازية ، بين أن قانون العودة يمنح امتيازات الهجرة لأي يهودي بموجب تعريف

قوانين نورمبرج : أي أن يكون جده يهوديا(٤٦) . وفي الحقيقة هناك على الأقل ، حالة واحدة معروفة ، قامت فيها السلطات « الدينية » في إسرائيل بالرجوع إلى السجلات النازية ، للتأكد من الهوية العنصرية الدينية الاثنية لأحد المواطنين الاسرائيليين .

ومن الممكن كشف الطبيعة العنصرية الفريدة لقانون العودة في المصطلحات الصارمة والهرمية المستخدمة في إسرائيل للتفرقة بين الأشكال المختلفة للهجرة . فاذا عاد يهودي إلى « ارتس يسرائيل » - كما تسمى فلسطين في الأدبيات الصهيونية - فان عودته تسمى « عالياه » أو الصعود - تشبيها له بالتجربة الدينية ، « التي تسعى إلى تحقيق مثل اعلى . . السمو بشخصيه الفرد الى مستوى اخلاقي أعلى » ، كما جاء في المدخل الخاص « بعالياه » في **موسوعة الصهيونية واسرائيل**(٤٧) . وإذا قام اليهودي بالنزوج من الأرض المقدسة ، فان هذا يعتبر انحلالا ، لأنه بذلك يرتكب « البريداه » - أو الهبوط ، وهو الارتداد ، الذي هو بمثابة السقوط من الجنة السماوية إلى التاريخ الانساني ، وإذا قام أحد اليهود السوفييت بتغيير رأيه أثناء هجرته إلى « آرتس بسرائيل » ، (كما فعل كثيرون منهم) فان المصطلح المستخدم هو « النشيراه » - أي قطع الصعود ، أو الابتعاد وهو أقل سوءا من « البريداه » لأن اليهودي لم تطأ قدماه الأرض المقدسة بعد وفي إمكان اليهودي السوفييتي أن يترك روسيا بغرض النزوح إلى الولايات المتحدة ، وهذا ما يطلق عليه « هجرة » وهو مجرد نزوح لا يختلف عن غيره ، وحين يقرر أحد الأغيار أن ينزح إلى إسرائيل ، فان صعوده لا يعد مقدسا ، بل هو مجرد « لهيش تاكيا » ، أيَ إقامة تخلو من أي هالة دينية حولها .

وكان على السكان العرب ، الذين ظلوا في ذلك الجزء من فلسطين الذي صار بعد ذلك يعرف باسم إسرائيل ، ان يتقدموا

بطلبات المواطنة في ظل قانون الجنسية لعام ١٩٥٢ . وكان هؤلاء السكان يعتبرون مؤهلين للحصول على حق المواطنة بعد استيفاء عدد كبير من الشروط ، فكان على المواطن العربي ان يثبت « انه موجود في البلد ، وأنه عاش في المنطقة المحتلة لفترة ثلاث سنوات من إجمالي السنوات الخمس السابقة على تاريخ تقديم طلب الحصول على المواطنة ، وأن في إمكانه الحصول على مسكن دائم ، وأنه ينوي الاستقرار نهائيا في البلد ، وأنه ملم باللغة العبرية »(٤٨) .

وإذا استطاع الساكن العربي استيفاء كل هذه الشروط المتعسفة فان عليه ان ينتظر حكم وزير الداخلية الاسرائيلي بقبول هذا الطلب أو رفضه(٤٩) والدافع الجلي وراء هذه الشروط هو منع أكبر عدد ممكن من الفلسطينيين من الحصول على الجنسية الاسرائيلية ، وجدير بالذكر أن حوالي ٧٠,٠٠٠ من السكان العرب ، المولودين في إسرائيل ، والمقيمين بها محرومون من حقوق المواطنة الكاملة ، وذلك لانهم غير مستوفين لشروط قانون الجنسية لغير اليهود(٥٠) كما أن عدد هؤلاء العرب يزداد بشكل مستمر « طالما أن الحرمان من الجنسية يعد من الأمور الموروثة » وبعض السكان العرب ، الذين ولدوا من أبوين بلا جنسية ، لم يدركوا هذه الحقيقة إلا حين تقدموا للحصول على جوازات سفر أو مستندات أخرى . ولا يعرف كل هؤلاء السكان العرب أنه لا يمكنهم الحصول على الجنسية الاسرائيلية ، على الرغم من انهم ولدوا في إسرائيل في القرى التي عاش فيها آباؤهم أجيالا وأجيالا(٥١) ويحق لمثل هؤلاء السكان العرب الفلسطينيين وأطفالهم أن يطالبوا بمكانة « المقيمين الدائمين فحسب ، الامر الذي يبيح لهم السفر خارج إسرائيل لفترة زمنية لا تتعدى عاما ويوما واحدا ، وإذا ظلوا خارج إسرائيل أربعا وعشرين ساعة أخرى سقط حقهم في العودة إلى إسرائيل(٥٢)

وغير اليهود في الدولة الصهيونية محرومون من التمتع بكثير من المزايا والحقوق ففي مجال الاسكان ، يلقى السكان العرب صعوبات بالغة في الحصول على مكان للسكن . وحين ينتقل عدد من السكان العرب الى منطقة يهودية ينتقل كثير من اليهود الى أماكن أخرى ، تعبيرا عن احتجاجهم وخوفهم من تعريب المنطقة . ولقد هدد سكان بلدة الناصرة العليا بالقيام بعملية خروج جماعية من هذه البلدة الى المناطق المتاخمة ، إذا لم تتخذ الاجراءات اللازمة لمنع تدفق الأسر العربية الى تلك البلدة . وذكرت جريدة **معاريف** ، في عددها الصادر في ٢٠ يوليو ١٩٧٥ ، أن المعارضين الاسرائيليين كانوا على استعداد لاستخدام العنف لمنع تحول الناصرة العليا إلى بلدة عربية ، وكمعظم الأقليات المضطهدة ، فان العرب قد يكونون على استعداد لدفع أجور اعلى من تلك المعروضة على المستأجرين اليهود ، ومع ذلك فليس في إمكانهم استئجار شقق أو شراؤها في مناطق معينة . ويرجع الخوف من « تعريب » بلدة الناصرة العليا الى وجود ٤٠٠ اسرة عربية بها لا أكثر ولا أقل (٥٣) .

وقد يكون من المفيد في هذا الصدد ان نعرض للنتائج التي توصل اليها احد علماء الاجتماع الاسرائيليين ، في مقال نشر في **المجلة الأميركية لعلم الاجتماع** ، في عددها الصادر في مايو ١٩٧٢ ، جاء فيه أن ٩١٪ من الاسرائيليين اليهود الذين قام العالم المذكور بسؤالهم ، متفقون على أن الأمور تكون أفضل بالنسبة لهم لو كان هناك عدد أقل من السكان العرب في إسرائيل . وعلاوة على ذلك فان ٧٦٪ منهم يؤمنون بأن العرب لن يصلوا إلى مستوى التقدم الذي وصل إليه اليهود ، و٨٦٪ رفضوا تأجير غرفة لعربي ، و٦٧٪ لا يرغبون في أن يكون لهم جار عربي (٥٤) .

ويجب ان نتذكر ، مرة اخرى ، أن التمييز العنصري ، فيما يختص

بالاسكان ، لا يعد نوعا من التعصب الفردي الاعمى ، بل هو سياسة تضرب بجذورها في العقيدة الصهيونية ، ويدعمها هيكل المجتمع والحكومة الصهيونية . ولقد كتب إسرائيل شاهاك ، أحد الاسرائيليين الرافضين للصهيونية ، والمناصرين لقضية الحقوق المدنية ، انه في وزارة الاسكان الاسرائيلية توجد وحدة خاصة تدعى « ادارة اسكان الاقليات » تتعامل مع « غير اليهود ، فحسب » .

ومن المحتم ان تجري الامور بهذه الكيفية ، طالما ان قوانين الصندوق القومي اليهودي تنص على ان العربي لا يستطيع ان يستأجر ارضا يهودية ، وهى قاعدة تنطبق حتى على شقة في مباني الحكومة . وتقوم الوزارة بتشجيع الاسكان اليهودي داخل القدس ، في حين انها لا تشجع اسكان اعضاء الاقلية العربية بها ، وذلك لخلق « حقائق ديموجرافية جديدة » اي خلق امر واقع صهيوني . وفي المصطلح الاسرائيلي الدارج ، نجد ان ، « تعمير منطقة الجليل بالسكان » تعني في حقيقة الأمر ، كما يقول « إسرائيل شاهاك » ، « تهويد منطقة الجليل(٥٥) » ، فالارض بلا شعب يهودي هى ارض خالية من السكان ، تحتاج الى التعمير .

ولا بد لنا من النظر الى قوانين العودة والجنسية في علاقتها بالقوانين المتعسفة الاخرى التي تحكم الحياة اليومية للعرب الموجودين في اسرائيل . فقانون اللوائح الادارية ، وهو اول قرار تشريعي اسرائيلي ، وضع كافة العرب تحت رحمة كثير من لوائح الطواريء ، وحرمهم من كافة حقوقهم المدنية واخضعهم لاهواء الحكومة العسكرية .

وتستند الحكومة العسكرية الى سلسلة من القوانين « ولوائح الطواريء » التي اعلنتها الحكومة البريطانية في اواخر الثلاثينات من هذا القرن ، وذلك لاضعاف المقاومة الفلسطينية للاستعمار . ولقد تم تقنين هذه اللوائح ، فيما بعد ، للقضاء على مشيري الشغب في صفوف الصهاينة الذين كانوا يعارضون حكومة الانتداب[٥٦] ، وتتضمن هذه القوانين - المعروفة باسم قوانين الدفاع (حالة الطواريء) ١٩٤٥ - ١٧٠ مادة .

كما اصدرت الدولة الصهيونية مجموعة قوانين اخرى ، عرفت باسم قوانين الطواريء (مناطق الامن) ١٩٤٩ . وذلك لاحكام رقابة الحكومة العسكرية الاسرائيلية على السكان العرب ، ولقد خولت قوانين الدفاع البريطانية لعام ١٩٤٥ الحكومة حق اقامة « مناطق دفاع » يمكنها تحديد « مناطق امن » في داخلها ، ويمكن وضع السلطة داخل هذه المناطق في ايدي ضباط عسكريين ذوي رتب معينة .

ولقد استغلت السلطات العسكرية الاسرائيلية قوانين الدفاع تلك الى اقصى حد . فقسمت المناطق التي يشكل العرب غالبية سكانها الى مناطق عسكرية ، او مناطق أمن ، وبالتالي لا يمكن لاحد الدخول او الخروج منها دون تصريح مكتوب من السلطات العسكرية ، وكان التصريح المكتوب بالعبرية يحتوي عادة على قيود مثل : -

« يحق لحامل التصريح البقاء خارج المنطقة المغلقة بين الساعة السادسة صباحا والثالثة بعد الظهر فقط ، ولا يحق لحامل التصريح ان

يدخل المستعمرات اليهودية وهو في الخارج ، ، لا يحق لحامل التصريح ان يسافر إلا عبر هذا الطريق . . لا يعمل بهذا التصريح ايام السبت والعطلات اليهودية . لا يحق لك ترك المنطقة المغلقة الا للغرض المكتوب في التصريح ، لا يحق لك تغيير مكان سكنك ، كما هو مكتوب في التصريح ، دون تصريح من القائد العسكري[٥٧] .

وليس من السهل الحصول على هذا التصريح ، فقبل اسبوعين من بدء الرحلة يجب على مقدم الطلب ان يذهب الى اقرب مركز بوليس ، ويقدم طلبا الى القائد العسكري الذي له حق الموافقة على طلبه أو رفضه ، وعلى سبيل المثال نجد انه من اليسير للغاية على احد العرب الاعضاء في « الجماعة الاسرائيلية للحقوق الانسانية والمدنية » ، وهى جماعة اسرائيلية مناهضة للصهيونية ، ان يحصل على تصريح للمثول امام المحكمة بسبب نشاطه المناهض للصهيونية ، في حين من الصعب عليه الحصول على تصريح يسمح له بالسفر الى المنطقة التي يجتمع فيها اعضاء هذه الجماعة[٥٨] ، ولا يعني هذا مجرد انتفاء حرياته المدنية ، ولكنه يعني ايضا « حرمانه من حقوقه السياسية » .

وتعطينا مجلة نيو أوت لوك الاسرائيلية ، فكرة عن تأثير نظام التصاريح على الحياة اليومية للسكان العرب . فالاتوبيس المتجه من حيفا الى الناصرة ، مثلا يتوقف عند نقاط معينة ، ويصعد البوليس العسكري ، ويسير داخل الاتوبيس ليتأكد من تصاريح السفر التي يحملها العرب ، متجاهلا اليهود تماما . واذا وجد البوليس أي تصريح غير مختوم او موقع عليه بالطريقة الصحيحة ينزل صاحبه من

الاتوبيس لاجراء تحقيق معه[٥٩] ، وقد وجد البوليس عربيا ، كان قد حصل على تصريح للذهاب الى طبيب الاسنان ثماني مرات ، يسير في احد الشوارع جيئة وذهابا ، وبالتالي حرم من التصريح[٦٠] . وبعض الطلاب العرب ، الذين يحملون تصاريح لعشرة ايام ، عليهم ان يقطعوا دراستهم ويعودوا ، كي يجددوا هذه التصاريح[٦١] . وتخول لوائح الطواريء السلطات العسكرية حق طرد اي عربي من سكنه ، كما تخولها حق دخول وتفتيش اي مكان ، ومصادرة اي بضائع ، ومنع المواطنين من استخدام ممتلكاتهم الخاصة ، او حتى من محاولة البحث عن عمل . كما تخول هذه اللوائح الحاكم العسكري حق فرض حظر التجول ، وذلك لتقييد حركة المواطنين ، كما تمنحه حق احتجاز أي مواطن بصفة دائمة دون ذكر اي تهمة محددة اكثر من انه « خطر على الامن » . وعلى سبيل المثال ، ففي الفترة بين عامي ١٩٥٦ - ١٩٥٧ ، تم اصدار ٣١٥ امرا اداريا . ولقد استخدمت كل هذه القوانين لفرض حظر تعسفي على كافة قرى منطقة الجليل ، طوال معظم الليل ، لفترة ١٤ سنة[٦٢] .

ومما يجدر ملاحظته ، ان السلطة الوحيدة ، والنهائية ، فيما يختص « بلوائح الطواريء » ، محكمة عسكرية كانت قراراتها غير خاضعة لسلطة محكمة الاستئناف المدنية[٦٣] . وكانت كافة الاحكام تقريبا في هاتين المحكمتين قائمة على الاعترافات المقتلعة بوسائل التعذيب المختلفة ، التي ينكرها المتهم عادة ، امام المحكمة[٦٤] .

ولقد اكد يعقوب شابيرا ، وزير العدل الاسرائيلي السابق ، في

اعقاب الحرب العالمية الثانية ، حينما طبقت هذه القوانين من قبل الحكومة البريطانية ، على المستوطنين الصهاينة ، انه لم يكن لمثل هذه القوانين مثيل ، حتى في المانيا النازية ، وفي اثناء اجتماع اتحاد المحامين العبرانيين ، في ١٩٤٦ ، وصف احد المتحدثين قوانين الطواريء بأنها شكل من اشكال « الارهاب الرسمي » . وفي قرار اصدره المؤتمر حذر من ان هذه القوانين تعد بمثابة خطر على الحرية الفردية ، يدمر اساس القانون والعدالة[٦٥] .

وحينما تولت حكومة اشكول مهام عملها في ١٩٦٢ ، استبدلت بالادارة العسكرية ، جهاز بوليس مدني ، وقد تمت هذه العملية عام ١٩٦٦[٦٦] . ومع ذلك ، ظلت قوانين الطواريء كما هي بكامل قوتها ودون تغيير۔ كما اشار ، اهارون كوهين ، المؤرخ الاسرائيلي ، في كتابه عن **اسرائيل والعالم العربي**[٦٧] ، وقد بين اسرائيل شاهاك ، ان الذي تغير فعلا لم يكن الحكومة العسكرية نفسها ، وانما طريقة التطبيق ، فقد استبدل بالاساس الجغرافي القديم ، أساس فردي . ففي الماضي ، كان ينظر الى كل السكان العرب داخل منطقة جغرافية معينة على انهم محتجزون ، والآن ينظر اليهم على اساس انهم احرار نظريا ، ولكن من حق الحاكم العسكري ، مع هذا ان يمنع تحرك اي مواطن عربي مهما كان مركزه[٦٨] .

وبعد ادخال هذه التغييرات ، تم اخطار مئات من المواطنين الموضوعين في القائمة السوداء بعدم الانتقال بدون اذن الحاكم العسكري . وهؤلاء الاشخاص هم عادة الذين يشكلون زعامة

المجتمع العربي في اسرائيل . والوضع الجديد يعد تدهورا اكيدا في اوضاعهم ، فقبل تطبيق القوانين « الليبرالية » الجديدة ، كان في مقدور هؤلاء المواطنين التحرك بحرية داخل المنطقة المغلقة ، على الاقل خلال ساعات النهار ، شأنهم في هذا شأن بقية السكان ، ولكن بعد القوانين الجديدة اصبح عليهم الحصول على تصريح حتى لهذا الغرض . وعلاوة على ذلك ، فإن عقوبة مغادرة المنطقة المغلقة كانت غرامة تصل الى ٤٠٠٠ ليرة اسرائيلية عن اليوم الواحد ، ثم اصبحت السجن في ظل القوانين الجديدة[٦٩] ، ولا بد لنا من ان نشير الى ان قوانين الطوارىء قد امتدت لتشمل المناطق العربية المحتلة بعد ١٩٦٧ ، وانها ما تزال تطبق هناك[٧٠] .

٢ ـ الارض اليهودية والعمل العبري :

لما كان الهدف الاساسي للمخطط الصهيوني هو الحصول على « ارض بلا شعب » فان الدولة الصهيونية سارعت بالاستيلاء على الارض الزراعية بعد ان تم تفريغ فلسطين من معظم سكانها ، وبعد ان تم اخضاع البقية الباقية منهم بكافة الوسائل . وفي عام ١٩٤٨ كان اجمالي ما يملكه اليهود من الارض ، المؤجرة والمملوكة ، لا يمثل اكثر من ٧ ٪ من اجمالي مسطح الارض[٧١] . (اي ان الشائعات بخصوص « بيع » الفلسطينيين لارضهم التي يطلقها الصهاينة وبعض الاوساط الرجعية العربية لا اساس لها من الصحة) . ولتوسيع هذه الرقعة قامت اسرائيل بتطبيق عدد من القوانين ، مثل قوانين المناطق المهجورة (١٩٤٩) ، ومواد الطوارىء لاستغلال الأراضي غير المزروعة (١٩٤٧ ـ ١٩٤٩) ، وقانون الملكية الغائبة (١٩٥٠) ، وقانون الاستيلاء على الارض (١٩٥٣) .

وبمقتضى القانون الاول ، يحق للسلطات اغلاق اية منطقة لاسباب تتعلق بالأمن ، كما يحرم سكانها العرب من دخولها . وبعد ذلك يعلن ان تلك البقعة من الارض « مهجورة » او « غير مزروعة » .

وفي ظل القانون الثالث ، يمكن اعطاء تلك البقعة من الارض لليهود لكي يقوموا بزراعتها . وكثير من السكان العرب الذين لم يغادروا حدود ذلك الجزء من فلسطين ، الذي اصبح اسرائيل ، اضطروا ، لسبب او لآخر ، ان يرحلوا لفترة من الزمن عن قراهم خلال الاسابيع الاولى للاحتلال الاسرائيلي وما صاحبه من عمليات ضم الاراضي ونقل السكان ، وعند عودتهم الى قراهم فوجئوا بأنهم ممنوعون من دخولها ، وان تلك القرى صارت ممتلكات بلا صاحب ، وبالتالي تم الاستيلاء عليها(٧٢) ، وصار لهؤلاء السكان تعريف غريب ، وهو انهم « غائبون موجودون » ، في حين ان اللاجئين الفلسطينيين ، خارج حدود اسرائيل يعدون « غائبين » تماما(٧٣) ، ولعل هذه المصطلحات من اطرف التجليات للنسق الايديولوجي الصهيوني .

واما قانون الاستيلاء على الاراضي فهو يقوي من قبضة اسرائيل على الاراضي العربية لأن ذلك القانون يجعل الإستيلاء على الأراضي امرا « شرعيا » في ظل قوانين ١٩٤٩ ، ١٩٥٠ ، كما أنه يخول الحكومة سلطة نقل ملكية الاراضي الى اليهود(٧٤) .

ولا تعد القوانين التي تهدف الى نزع ملكية الاراضي منفصلة عن قوانين الطوارىء ففي كثير من الحالات ، يعلن الحاكم العسكري ان

منطقة ما صارت مغلقة لاجراء مناورات عسكرية بها ، ويمنع اصحابها من دخولها لاسباب تتعلق بالامن ، وبعد ذلك تتم مصادرة الارض « المهجورة » ، ويعني هذا ان المنطقة المغلقة يجري اعدادها للاستيطان اليهودي[٧٥] ، ولقد قال شيمون بيريز ، بوصفه نائب وزير الدفاع ، في مقابلة في جريدة دافار في ٢٦ يناير ١٩٦٢ ، : عملا بالمادة ١٢٥ ، والتي تعتمد عليها الحكومة العسكرية ، فإنه يمكننا الاستمرار مباشرة في نضالنا من اجل الاستيطان اليهودي والهجرة اليهودية[٧٦] .

وقد استمرت عملية الاستيلاء على الاراضي العربية بلا هوادة ، الامر الذي ادى الى نزع ملكية ما يقرب من ١٥٠,٠٠٠ هكتار ، واستيلاء الدولة الصهيونية عليها . وتضاءل لذلك حجم الاراضي العربية المملوكة للسكان العرب بدرجة كبيرة . وزاد الموقف صعوبة ارتفاع معدل المواليد العرب .

وهكذا نجد ، على سبيل المثال لا الحصر ، ان في قرية ام الفحم ، وهى اكبر القرى العربية التي استولت عليها اسرائيل ، وصل اجمالي الاراضي المملوكة للسكان العرب حوالي ١٤,٠٠٠ هكتار ، لم يتبق منها سوى ١٢٠٠ هكتار ، وذلك مع متوسط نسبة الزيادة في عدد السكان يبلغ ٧٠٠ طفل في العام الواحد ، وتعد هذه ظاهرة قومية بين عرب الارض المحتلة ، الذين كانت كل عائلة منهم تملك ، في المتوسط ، ١,٥ هكتار . وفي عام ١٩٧٣ انخفض هذا المتوسط الى ٠,٤٦ هكتار لكل عائلة ، ولا يزال في انخفاض منذ ذلك الحين[٧٧] .

هذا ولا يسمح الا لليهود وحدهم ، بالعمل في الارض العربية المغتصبة قبل عام ١٩٤٨ وبعده ، ولقد قامت الحركة الصهيونية بطرح الشعار الصهيوني : « العمل العبري » لتحقيق ذلك الغرض . فنادى الفيلسوف الصهيوني ، جوردون ، بأنه يجب ان تزرع كل شجرة ونبتة في الوطن اليهودي بأيدي الرواد اليهود فقط(٧٨) . ولترجمة الاسطورة الدينية والصوفية الى لغة سياسية ، علينا الرجوع الى اقوال آرثر روبين ، الذي اعلن في المجلس الصهيوني الحادي عشر (١٩١٣) ان الصهاينة ارادوا اقامة « اقتصاد يهودي مغلق ، يكون فيه المنتجون والمستهلكون والوسطاء من اليهود(٧٩) » .

والحركة التعاونية الصهيونية بأسرها هى اساسا ، وسيلة لتحقيق الرؤ ية الصهيونية الانفصالية . ولقد كانت الحركة التعاونية الصهيونية ، من الناحية العملية ، مجرد اداة اقتصادية عسكرية ، تبناها المستوطنون اليهود لضمان انفصالهم الثقافي والاقتصادي ، ولصد عداء الفلاحين الفلسطينيين الذين اغتصبت اراضيهم ، وكذلك للاعداد لاجلاء الفلاحين نهائيا في الوقت المناسب .

ويعد « الهستدروت » مثالا جيدا على ما ذكرناه ، فقد قام هذا الاتحاد العمالي للمستوطنين بتنفيذ برنامج الانعزال الاقتصادي وذلك بتنظيم مظاهرات ، لا ضد الطبقات المستغلة ، وإنما ضد أولئك اليهود الذين قاموا بشراء منتجات عربية او قاموا باستئجار عمال عرب . ولتحقيق الرؤ ية الانعزالية ، قام الصهاينة « الاشتراكيون » بمناشدة ربات البيوت اليهوديات عدم شراء أي شيء من العرب ، ولقد شعروا ان من واجبهم التظاهر امام مزارع البرتقال حتى يمنعوا

العمال العرب من العمل فيها . بل انهم كانوا يقومون أحياناً بصب بترول على حقول الطماطم التي قام العرب بزراعتها ، وهاجموا ربات البيوت اليهوديات وكسروا ما يحملنه من بيض من انتاج عربي ، ولقد جاء كل ذلك ضمن مقالة ديفيد كوهين ، عضو الكنيست في جريدة ها آرتس في عددها الصادر في ١٥ نوفمبر سنة ١٩٦٨[٨٠] .

ولقد وصل الحماس ، او فلنقل التعصب للعمل العبري قمما هسترية في بعض الاحيان ، وعلى سبيل المثال ، فحينما استأجر فريق من الصهاينة بعض العمال العرب من ذوي التكلفة الضئيلة ، لزراعة بعض الشجيرات في غابة تحمل اسم هرتزل ، تظاهر بعض الصهاينة اعتراضا على هذا ، وقاموا باقتلاع شتلات تلك الاشجار ، ثم اعادوا زراعتها بانفسهم .

ولم يتغير العمل العبري او يفقد حيويته او هستيريته مع مرور الزمن ، او بعد اقامة الدولة الصهيونية . ففي الاونة الاخيرة قام صهاينة حزب موكيد ـ « اليساريون » ـ بالتظاهر امام مزرعة الجنرال اريل شارون ، اليميني ، اعتراضا على استئجاره للعمال العرب[٨١] .

وتظهر عنصرية الحركة التعاونية الصهيونية في مجال الزراعة ، في كل من نظريات وممارسات الصندوق القومي اليهودي ، وعنصريته ايضا، اذ يقوم بشراء الارض من غير اليهود فقط، ويملك الآن اكثر من ٩٠٪ من مزارع اسرائيل . ولا يحق لغير اليهود استئجار هذه المزارع ، كما لا يسمح الصندوق لاحد من العمال العرب ان يعمل فيها . وتنص المادة ٣ من دستور الصندوق القومي اليهودي ، على ان

هذه الارض مملوكة ، ملكية خالصة ، للشعب اليهودي ، كما تنص ايضا على ان الوكالة اليهودية تقوم بتشجيع الاستعمار الزراعي القائم على العمل العبري . وجدير بالذكر ان كافة المستوطنات الزراعية الصهيونية ، بما في ذلك الكيبوتزات ذات المثل « الاشتراكية » تحرم العرب من عضويتها .

وتتخذ الدولة الصهيونية الاجراءات اللازمة لضمان تطبيق الآراء العنصرية للصندوق القومي اليهودي ، وأيديولوجيته . ففي التقرير الذي نشر في جريدة **معاريف** في عددها الصادر في ٣ يوليو ١٩٧٥ ، ثمة اشارة الى بدء حملة عنيفة « لاستئصال وباء » تأجير الارض « للعدو » ، أي للمزارعين العرب في غرب الجليل[٨٢] . ولقد استخدم وزير الزراعة الاسرائيلي السابق كلمة « الوباء » في وصفه لانتشار العمال العرب في المزارع اليهودية ، ووصف العمل العربي بأنه سرطان في جسدنا[٨٣] ، وعملية استئجار العمال العرب في المستوطنات اليهودية ، سواء كان ذلك مباشرة او من خلال تأجير المزارع ، تعد مناقضة للقوانين الصهيونية / الاسرائيلية ولوائحها ، وذلك حسبما جاء في مذكرة ، بعث بها أهارون ناحماني ، مدير منطقة الخليل في الوكالة اليهودية للمستوطنات الصهيونية[٨٤] .

ويعاقب كل اسرائيلي يقوم باستئجار العمال العرب بدفع غرامة ، لانتهاكه المادة ٢٣ من دستور الصندوق القومي اليهودي . وينص هذا الدستور نفسه على ان من حق الصندوق ان يحرم المالك اليهودى من ارضه ، دون دفع أي تعويض له ، اذا قام بانتهاك هذه المادة ثلاث مرات[٨٥] .

وكثيرا ما تنشر الصحف الاسرائيلية الاخبار عن « ضبط » بعض المستوطنات الزراعية متلبسة بخرق القوانين الصهيونية العنصرية ، بتأجير الاراضي الزراعية لغير اليهود ، ولقد اعلنت جريدة **معاريف** في عددها الصادر في ٢٦ اكتوبر ١٩٧١ ، ان الوكالة اليهودية قررت مصادرة ارض احد المستوطنين اليهود في « موشاف نيتساري أوز » ، كما ان الوكالة قد اتخذت الاجراءات القانونية ضد « موشاف أتوريم » لقيامه بتأجير أرض زراعية للعرب[٨٦] ، وقدمت الصحيفة نفسها في عددها الصادر في ٥ نوفمبر ١٩٧١ ، تقريرا عن الحالات التي قام فيها المستوطنون الصهاينة « بارتكاب جريمة » تأجير ارض لبعض العرب الذين كانوا مقيمين في نفس الارض قبل عام ١٩٤٨[٨٧] . واصدرت الوكالة اليهودية تحذيرات للمستوطنات التي تستخدم العمال العرب ، بأنه اذا تم ضبطها ، مرة اخرى وهى تستخدم « الاغيار » العرب ، فسوف تحرم من كافة الاعانات ، كما انها لن تتلقى نصيبها من المياه ، ولن تحصل على اعتمادات ، ولن تستفيد من قروض التنمية[٨٨] .

وفي عام ١٩٦٠ حدث تغيير نسبي ، حين بدأ الهستدروت ، بالسماح للعرب بعد ٤٠ عاما من عمليات الهجرة والاحتلال والاستيطان الصهيوني ، بالانضمام الى عضويته . وتوحي هذه الخطوة التي تشبه من بعض الوجوه ، قرارات الغاء الحكومة العسكرية ، بدرجة من الاعتدال من جانب السلطات الاسرائيلية في مواجهة العمل العربي ، ومع ذلك تجدر الاشارة هنا الى ان الاسلوب العنيف في تطبيق قوانين القمع عادة ما يتبع في المراحل الاولى فقط من عمليات الاستيطان الاحلالي ، وحين يستطيع الاستعمار الاحلالي

ان يحقق اغراضه ، كتحقيق وجـود اغلبية سكانية ، وتحقيق عملية نزع الاراضي من اصحابها ، فإنه عادة ما يخفف بعض الشيء ، من حدة القوانين المتعسفة وتسلطها . ولقد كان جابوتنسكي ، يرى انه لا يمكن تطبيق الاشكال الديموقراطية الا بعد تحقيق اغلبية سكانية يهودية ، بحيث تسود وجهة النظر اليهودية على الـدوام(٨٩) . ومثـل هذا التخفيف من حدة القيود القانـونية ، بعـد اكتمال السيطـرة ، معروف في الدول الاستيطانية الاخرى ، ومثال ذلك ما ذكرته مجلة تايم ، في عددها الصادر في ٢ مايو ١٩٧٧ ، من ان رئيس وزراء جنوب افريقيا ، فورستر ، قد صرح بأن سياسة التمييز العنصري في جنوب افريقيا سوف يتم الغاؤها . ويستطرد تقرير تايم قائلا : ان فورستر كان يعني ان الحكومة تنـوي تعـديل بعض سمات سياسـة التمييز العنصري ، كالخدمـات المنفصلـة في دورات المياه ، والاتوبيسات وغيرها ، بالنسبة للسود والبيض . كما تحدث فورستر ايضا عن التزام حكومته « بخلق فرص » لغير البيض . ولـكن هذا التخفيف من حدة القيود القانونية ان هو الا شيء فرعي ، اذ يظـل المبدأ الاساسي هو الالتزام بسيادة البيض في جنوب افريقيا ، ولقـد اعلن رئيس الوزراء ، دون مواربة ان حكومته لا تنوي خلق مجتمع متعدد الاجناس .

وغني عن القول أن هيمنة البيض والصهاينة تجعل في الامـكان استرجاع سياسة القمع الاولى بكامل قوتها اذا تصاعدت المقاومة .

٣ ـ الجسد والروح ، الماضي والحاضر :

لا تعد عمليات انتـزاع الاراضي من العـرب ، وسياسـة التمييز العنصري ضدهم ، هي الاشكال الوحيدة للعنصرية الصـهيونية .

فهناك ما يكفي من الادلة لاثبات ان المؤسسة الصهيونية / الاسرائيلية تلجأ الى اساليب الارهاب ، بدءا من التصفية الجسدية ، الى وسائل التعذيب المختلفة ، والعقاب الجماعي لاخضاع السكان العرب . ومذبحة كفر قاسم خير شاهد على ذلك . ففي ٢٩ اكتوبر ١٩٥٦ لقى ٤٧ شخصا من سكان تلك القرية الواقعة داخل الارض المحتلة ، مصرعهم بنيران رشاشات حرس الحدود ، عند وصولهم الى مشارف قريتهم ، بعد يوم من العمل في الحقول . وكان من بين الضحايا سبعة اطفال وتسع نساء ، وكانت جريرة هؤلاء الضحايا هى عدم معرفتهم باعلان حظر التجول في فترة غيابهم في العمل .

ويصف لنا تقرير لجنة العفو الدولية حول اساليب التعذيب الاسرائيلية (بتاريخ ابريل ١٩٧٠) حالات كانت الكلاب البوليسية فيها تطلق على المسجونين العرب وايديهم مغلولة وراء ظهورهم ، وكيف كانت السلطات الاسرائيلية تضع اصابع المسجونين العرب بين عوارض الابواب ثم يتم احكام غلق تلك الابواب على الاصابع المعتصرة ، وكيف كانت تقلع اظافر الاصابع بالكماشات ، وكيف كان الجنود الاسرائيليون يمسكون بأحد المساجين العرب ويدخلون في قضيبه اعواد الكبريت ـ وغير ذلك من الاساليب المعروفة وغير المعروفة في التعذيب(٩٠) .

ولقد تعرض للتعذيب في سجون اسرائيل مؤيد عثمان ، وهو تلميذ باحدى المدارس الثانوية ، كما منع من مقابلة الزوار لمدة ستة اشهر . وحين سمح له بمقابلة اول زائر له كانت ذراعه اليسرى مشلولة تماما(٩١) . ووضعت عبلة طه في زنزانة مع عدد من العاهرات قمن بتجريدها من الملابس في وجود احد رجال البوليس . وبعد ضربها بوحشية تركت عارية أحد عشر يوما ، ورفضت السلطات

الاسرائيلية منحها اية عناية طبية ، رغم انها كانت حاملا ومصابة بنزيف حاد[٩٢] .

ومن حوادث التعذيب الاخيرة ، ما لقيه عمر عبد الغني سلامه ، من تعذيب بتهمة انه من الفدائيين الفلسطينيين . ففي عام ١٩٦٩ القى القبض عليه ووضع في السجن اكثر من عام ونصف ، عذب خلالها . ولكن حين القى عليه القبض مرة اخرى في ٣ اكتوبر ١٩٧٦ ، كان عليه ان يرى من الوان التعذيب ما لم يرى من قبل . ففي « المجمع الروسي » (الموجود في القدس الشرقية ، وهو احد مراكز التعذيب في اسرائيل) تعرض للصدمات الكهربائية ، وعلق من السقف بواسطة السلاسل ، وفرض عليه تنظيف ارض مليئة بالقاذورات وشظايا الزجاج مستخدما لسانه ، ثم فرض عليه ابتلاع تلك القاذورات . وحين طلب من معذبيه الصهاينة ان يرحموه باسم الله ، قالوا له : « ان ربك تحت اقدامنا » . وامتد التعذيب ليشمل ابن اخيه ، وهدده معذبوه بأنهم سوف يفعلون ما يحلو لهم بزوجته ، ولقد جاء هذا كله في عدد الكريستيان ساينس مونيتور في ١ مارس ١٩٧٧ .

وقامت جريدة الصنداي تايمز ، في عددها الصادر في ١٩ يونيو ١٩٧٧ ، وبعد خمسة اشهر من البحث والتنقيب ، بنشر تقرير تفصيلي عن وسائل التعذيب في اسرائيل . ولقد اشار التقرير الى ان التعذيب في اسرائيل ليس مجرد « وحشية بدائية » يرتكبها حفنة من رجال البوليس الغلاظ ، ولكنه تعذيب منهجي يتم من خلال « اساليب دقيقة » مثل الصدمات الكهربائية ، والحبس الانفرادي في زنزانة مبنية بشكل خاص ، والاعتداءات الجنسية . وتعرض التقرير لكافة اجهزة المخابرات الاسرائيلية بدءا من « شين بت » وهو الجهاز الذي يقدم تقاريره لمكتب رئيس الوزراء ، الى « لاتام »

ادارة المهمات الخاصة التي تقدم تقاريرها لرئيس الوزراء ايضا ، وانتهاء بالمخابرات العسكرية التي تقدم تقاريرها لوزير الدفاع . وذكر التقرير وجود عدة مراكز للتعذيب : ثلاثة سجون في نابلس ورام الله وغزة ، والمجمع الروسي في القدس ، ومركزان آخران مكانهما غير معلوم (ويقال ان احدهما يقع داخل القاعدة العسكرية في صرفند بالقرب من مطار اللد ، وان الآخر في مكان ما في غزة) . ويبدو ان كل مركز من تلك المراكز متخصص في اسلوب معين للتعذيب ، ففي المجمع الروسي ، يفضل المعذبون ان يعتدوا على الاعضاء التناسلية لمن يحققون معهم ، ويتخصص مركز رام الله في الصدمات الكهربائية . وذكر التقرير ان الهدف من عمليات التعذيب الاسرائيلية هو الحصول على معلومات من المسجونين الفلسطينيين وتهدئة المناطق المحتلة .

ومن بين وسائل ارهاب السكان العرب ، الشديدة الفعالية ، العقاب الجماعي ، وبالرغم من ان القيام بمثل هذا العقاب يعد خرقا لاتفاقية جنيف ١٩٤٩ ، فإنه يستخدم في اسرائيل على نطاق واسع في المناطق المحتلة . ويتخذ هذا العقاب اما اشكالا جديدة ، او اشكالا تقليدية ، بحسب الحالة المراد العقاب بسببها ، فمثلا ، بعد اضراب مسالم في رام الله ، تم الغاء كافة التصاريح لاستيراد اغنام من الضفة الشرقية ، كما حرمت بلدية رام الله من الحصول على الاموال التي قام بجمعها المهاجرون الفلسطينيون في الولايات المتحدة[٩٣] . وفي عام ١٩٧٦ ، وبعد مظاهرة جماعية في البلدة السيئة الحظ نفسها ، فرض حظر التجول على سكان البلدة ، البالغ عددهم ٢٠,٠٠٠ نسمة ، لفترة أحد عشر يوما ، فيما عدا سويعات قليلة ، تتراوح بين ساعة الى ثلاث ساعات ، حسبما جاء في عدد ٣٠ مايو ١٩٧٧ من مجلة تايم . ومن اشكال العقاب الجماعي التقليدية معسكرات

الاعتقال . ومثل هذه المعسكرات اقيمت من اجل عائلات الفدائيين الفلسطينيين الذين لم تتمكن السلطات من القاء القبض عليهم ، وقد وصل حجم بعض الاسر المعتقلة الى ٢٠٠ شخص ، من نساء واطفال وشيوخ . ولا يطلق سراح تلك الاسر الا بعد ان يتم القبض على الفدائي الفلسطيني او عند قتله . وفي مارس ١٩٧١ ، صرحت الحكومة الاسرائيلية بوجود معسكر في ابو زنيمه ، في الصحراء توجد به ٣٠ اسرة فلسطينية(٩٤) .

وتقدم موشى دايان ، بفكرة جديدة للعقاب ، تتضمن اساليب جديدة وتقليدية ، في الوقت ذاته ، تجمع بين معسكرات الاعتقال والعقاب الجماعي . فبدلا من اختيار اسر بعينها ، اقترح حرمان أي مدينة على الضفة الغربية تبدي أية مقاومة ، من موارد الحياة الضرورية حتى تصبح المدينة ذاتها وكأنها معسكر اعتقال . والمقصود من هذا الاجراء هو توجيه ضربة مباشرة لسبل معيشة السكان العرب ، كحرمانهم من الطعام ، ومنع قطعان الاغنام من الرعي . وثمة اعتقاد بوجود خطة حكومية لفرض عقوبات اقتصادية ، كمنع الكهرباء والطعام والادوية ، عن المدن المتمردة ، حسبما جاء في تقرير مجلة تايم في ٣١ مايو ١٩٧٦ .

والتمييز العنصري في اسرائيل لا يقتصر على الجانب الاقتصادي ، او الاشكال والطرق المألوفة ، بل هو تمييز يمتد ليشمل كافة مظاهر الحياة . وتقول شالوميت آلوني ، عضو الكنيست ، ان وزارة الصحة الاسرائيلية ، كوزارة الاسكان ، منقسمة الى قسمين ، القسم الاول وهو المكتب العام للصحة ، ويقوم بخدمة اليهود ، والقسم الثاني وهو ادارة فرعية لخدمة صحة الاقلية من غير اليهود(٩٥) . وقد علق اسرائيل شاهاك على هذا الموقف متهكما بقوله : « ان ما يسمح ببقائه هو صحة منفصلة لجسم يهودي ، ونوع

آخر من الصحة لجسم غير يهودي[٩٦]». وللحفاظ على نقاء الصحة اليهودية ، المنفصلة الخالصة ، فإن عمليات تطعيم اليهود تأتي في الدرجة الاولى قبل تطعيم الأقلية من غير اليهود [٩٧] .

وحملة اسرائيل العنصرية ليست موجهة ضد الوجود المادي للفلسطينيين فحسب ، وانما تمتد لتشمل حياتهم الفكرية والثقافية ايضا . فقد ذكر دافيد واين ، في كتابه الحرب غير المقدسة ، « ان حكومة الانتداب اقترحت اقامة جامعة بريطانية في مدينة القدس ، لتكون بمثابة الذروة التي يلتقي عندها النظامان التعليميان ، العربي واليهودي . غير ان الصهاينة رفضوا الفكرة ، لأن الجامعة ، من وجهة نظرهم ، تشكل تهديدا للثقافة العبرية في فلسطين . . فالجامعة الوحيدة التي يجب اقامتها ، لا بد ان تكون جامعة عبرية . وفي واقع الامر ، رفض الصهاينة أن يكون لهم أي علاقة بأي برنامج تعليمي لا تكون العبرية فيه هي اللغة الوحيدة للتعليم[٩٨] .

وقد جاء في مقال في جريدة هآرتس ، في عدد ٢٧ نوفمبر ١٩٧٠ ، ان من بين ١٦,٠٠٠ طالب في جامعات اسرائيل لا يوجد سوى ٢٠٠ طالب عربي ، وأن اثنين منهم كانا معتقلين[٩٩] . ولقد اعرب أوري لويراني ، المستشار السابق لرئيس الوزراء للشئون العربية ، في بيان في جريدة هآرتس ، في عدد ٤ ابريل ١٩٦١ عن ان الدولة الصهيونية كانت تفضل للعرب ان يظلوا حطابين يقطعون الخشب ، وان يبتعدوا عن الجامعات الاسرائيلية ، حتى يتسنى لها احكام الرقابة عليهم[١٠٠] ، ويتردد في الصحف الاسرائيلية الحديث عن خطر تزايد عدد الخريجين الفلسطينيين داخل الارض المحتلة ، وفي المنفى . ومن الواضح ان الآمال السياسية

الصهيونية المحبطة تترجم عن نفسها في شكل محاولات عنصرية لقمع ظهور أية قيادة عربية متعلمة ، فحرمت المؤسسة الصهيونية عددا كبيرا من الشعراء والكتاب والمحامين والصحفيين العرب من ممارسة حرية الحركة والتعبير . كما قامت بطرد عدد من المثقفين القياديين [١٠١] ، واحد المطرودين حديثا ، هو الدكتور « حنا ناصر » رئيس كلية بير زيت ، التي تعد هدفا اساسيا للمضايقات الاسرائيلية . ولقد اقترح اهارون ديفيد ، وهو احد المؤمنين باتباع الوسائل السريعة لتحقيق الحلم الصهيوني العنصري ، القيام بعملية ابادة للفئات العربية المثقفة[١٠٢] .

وتتخذ عملية تصفية الكيان الفلسطيني ، جسدا وروحا ، شكلا غريبا حين تمتد الى الآثار التي يمكن ان يكون الفلسطينيون قد تركوها وراءهم أثناء « خروجهم » . ففي ١٩٤٠ قال دافيد وايتس ، أحد كبار المسئولين في الوكالة اليهودية ، انه من الواجب عدم ترك قرية أو قبيلة دون تدميرها[١٠٣] ، وبذلك يمكن تحقيق الحلم الصهيوني بوجود « ارض بلا شعب » ، ولقد قامت اسرائيل بتحقيق حلمها بدقة متناهية ، اذ قامت بإزالة قرى بأكملها بما في ذلك مقابرها . فقد تم تدمير ٣٨٥ قرية في فلسطين ، من مجموع القرى البالغ عددها ٤٧٥ قرية ، وقامت القوات المسلحة الاسرائيلية بتدمير اكثر من ١٠,٠٠٠ منزل وازالتها من منازل المواطنين الذين يقاومون السلطة الاسرائيلية في منطقة غزة والضفة الغربية ، في الفترة من يوليو ١٩٦٧ الى ديسمبر ١٩٧٢[١٠٤] .

كما امتدت المحاولات البربرية الى محو آثار الماضي ، فقد اعيدت صياغة كتب التاريخ لكي توائم الرؤية الصهيونية . فنجد ان السكان العرب ، الذين سكنوا المنطقة لأكثر من ١٣ قرناً من الزمان ، يشار اليهم في تلك الكتب على انهم غزاة احتلوا المنطقة من

١٣ قرناً ! وعلى الرغم من استقرارهم فيها ، لم يفعلوا شيئا من شأنه انقاذها من براثن التدمير(١٠٥) . وتدعى تلك الكتب ، في مناسبات اخرى ، ان وصول الفلسطينيين الى هذه الارض لم يسبق وصول الصهاينة اليها الا ببضعة عشرات من السنيين ، وان الفلسطينيين وصلوا الى هذه الارض في الثلاثينات من القرن الماضي ، هاربين لاجئين من بطش محمد علي في مصر(١٠٦) . بل وتروج هذه التواريخ المشوهة ، احيانا ، لفكرة ان جماهير الفلسطينيين جاءت بعد الاحتلال الصهيوني سعيا وراء العمل ، ولتأخذ نصيبها من الرخاء العام والسعادة الشاملة التي جاءت نتيجة هذا الاحتلال ! .

والعنصرية الصهيونية لا تضطهد الجسد والروح فحسب ، لا ، ولا تكتفي بالماضي والحاضر ، وانما تمتد لتشمل الاطفال . ففي اجراءات جمع الاحصاءات الخاصة بالمواليد الجدد هناك ، فصل بين اليهود وغير اليهود في اسرائيل . ونحن نعلم ان حالات الوفاة بين الاطفال اليهود يتم تسجيلها بكل عناية واهتمام ، في حين ان هذا لا يحدث في حالة وفاة طفل عربي ، ولم يتم احصاء الاطفال العرب الا ابتداء من عام ١٩٥٥ ، بعد ضغوط من الامم المتحدة ، ومع ذلك فإنه يتم احصاؤهم منفصلين(١٠٧) . ويصل الهوس العنصري الى آخر مداه حين تقول جولدا مائير ، انها « لا تستطيع النوم عندما تفكر في عدد الاطفال العرب الذين يولدون في كل لحظة »(١٠٨) .

ويأخذ التمييز العنصري الاسرائيلي ، في بعض الاحيان ، اشكالا ماكرة ، فقد كان بن جوريون يرى انه من الواجب عدم توزيع المعونات المالية المخصصة لزيادة نسبة المواليد على الاسر العربية واليهودية بشكل متساو ، وفي الوقت نفسه كان يرى انه من الواجب الا تمارس الحكومة الصهيونية سياسة التمييز بشكل صريح وسافر . ولكي يحل هذا المشكل ، اقترح ان تقدم المعونات المالية للأسر

اليهودية وحدها ، على ان تقوم الوكالة اليهودية بهذه المهمة[١٠٩] . (وبالتالي لا تدنس الحكومة الصهيونية يديها ، ولا يتسرب امرها الى الصحف ووسائل الاعلام) .

وتثبت مذكرة كوينج المشهورة ، التي كتبت في وقت ما سنة ١٩٧٦ ، ان هذا الضرب من التفكير لا يزال سائدا في اسرائيل . فقد طالب كوينج ، مندوب وزارة الداخلية الذائع الصيت للمنطقة الشمالية ، في مذكرة سرية لرئيس الوزراء ، الحكومة ان تتوقف عن دفع منح « الاسرة الكبيرة » التي تعطيها للعرب ، عن طريق تحويل « هذه المسئولية من نظام التأمين القومي ، الى الوكالة اليهودية ، او للمنظمة الصهيونية ، حتى تدفع المنحة لليهود فقط[١١٠] .

ويعتبر « قانون الجنود المسرحين » من الوسائل التي تستخدمها اسرائيل لتحقيق سياستها العنصرية بشكل مستتر . فهذا القانون لايقدم معونة مالية الا لأسر الجنود المسرحين وحدهم . ومثل هذا الاجراء يضمن ان تذهب المعونة لأطفال اليهود فحسب ، لان العرب ممنوعون من اداء الخدمة العسكرية[١١١] .

ومن مظاهر بربرية السياسة العنصرية الاسرائيلية ، ما جاء في المؤتمر الثامن عشر للدراسات التلمودية ، المعقود في القدس ، والذي رأسه رئيس الوزراء السابق رابين ، والذي اصدر قرارا بمنع « قيام الطبيب اليهودي بمساعدة المرأة غير اليهودية على الحمل[١١٢] » .

٤ ـ المسيحيون والدروز :

كان الاحتلال الصهيوني يضع نصب عينيه منذ البداية ، هدفا واحدا ، وهونزع ملكية الاراضي من العرب ، سواء أكانوا مسلمين او دروزا او مسيحيين . فقد طرد عام ١٩٤٨ سكان قريتي اقريت

وكفر برعم ، وهم من العرب المسيحيين . وبالرغم من ان المحكمة العليا في اسرائيل وافقت على الالتماس الذي قدمه هؤلاء السكان بالغاء أوامر الاجلاء ، فإن الحكومة الاسرائيلية رفضت ان تخضع لحكم المحكمة ، وقالت ان قرية كفر برعم تعد منطقة هامة لأمن الدولة ، وفي يوم ١٦ سبتمبر ١٩٥٣ ، وهو احد ايام الاعياد المسيحية ، نسفت مباني هذه القرية ، وكان المصير نفسه ينتظر قرية اقريت في عيد رأس السنة في العام نفسه(١١٣) ، وحينما تدك المدافع الاسرائيلية مخيمات اللاجئين في لبنان ، او تقوم بمذبحة منظمة ضد الالوف منهم ، كما حدث في سبتمبر ١٩٨٢ ، على سبيل المثال ، فهي لا تميز بين مسلم او مسيحي او درزي ، فالطفل الفلسطيني ، مسيحيا كان ام درزيا ، هو في نهاية الامر ، مقاتل فلسطيني في المستقبل .

ويقال ان الدروز في اسرائيل يتمتعون ببعض المزايا ، فالدعاية الصهيونية تبشر باقامة دولة درزية في المستقبل ، تكون منطقة عازلة بين اسرائيل وسوريا ، وهذا المخطط يعد جزءا من الرؤية الصهيونية لتجزئة الشرق الاوسط ، الى عدد من الدويلات المتعادية .

وبالرغم من ان الدرزي يخدم في الجيش الاسرائيلي ، فإنه يعد من الأغيار (غير اليهود) ، وهي حقيقة تحرمه تلقائيا من عدة حقوق وامتيازات يتمتع بها اليهود فقط . يعاني هذا الدرزي ، في حياته اليومية ، من سياسة التمييز العنصري في مجالات الاسكان والعمل وغيرهما . ولقد نشرت مجلة عال هامشمار الاسبوعية شكاوي للعرب الدروز من انتزاع ملكية اراضيهم وعدم تصنيع قراهم .

واضافة لكل ما سبق ، فإن التشريعات المختلفة ، مثل قانون العودة وغيره من القوانين الصهيونية ، يتم تطبيقها على الدروز كما تطبق على بقية العرب ، ولقد طالب بعض الشباب من الدروز ان

يتم تصحيح مفهوم « الاسرائيلي » في المدارس ، بأن يتعلم الطالب الصغير ان كلمة « اسرائيلي » لا تعني اليهود فقط ، بل تعني الدروز ايضا[١١٤] . وتعد عملية التصحيح تلك من المستحيلات في الدولة الصهيونية . أما فيما يختص بدولة الدروز ، فإن مثل هذه الدولة ، ان وجدت ، فيجب أن تستأصل من الكيان العضوي « لآرتس يسرائيل » ، وهذا ايضا في حكم المحال . ان كلمة « غير اليهودي » من المفردات الصهيونية الاسرائيلية التي وردت في وعد بلفور ، وهى تعني اي فرد في فلسطين لا يكون يهوديا ، بغض النظر عن كونه مسيحيا او مسلما او من الدروز .

ولقد ساهم الدروز في انتفاضات عام ١٩٧٦ ، التي قام بها عرب الارض المحتلة في الجليل ومناطق اخرى ، استنكارا لعمليات انتزاع الارض وسياسة التمييز العنصري . وقد تصاعدت العنصرية الاسرائيلية / الصهيونية ضد الدروز ، حينما ضمت الدولة الصهيونية مرتفعات الجولان ، وحاولت فرض الجنسية الاسرائيلية على سكانها من الدروز ، الامر الذي ادى الى تصاعد المقاومة .

الاستجابة العربية :

هذه هى اذن ، بعض جوانب الهجمة الصهيونية على عرب فلسطين ، وهى تختلف في كيفها وكمها عن الهجمة الصهيونية على يهود العالم ، مع ان كلتا الهجمتين ناجمتان عن النسق الفكري نفسه ، ويعبران عن موقف واحد متكامل . وربما يعود هذا الاختلاف في الممارسة الى اختلاف جوهري في الادوار التي وزعت على الضحايا داخل النسق نفسه ، فكان نصيب اليهود هو « انقاذهم » وتطبيعهم ، رغم انفهم ، بنقلهم الى ارض الميعاد ، أما نصيب العرب فهو نقلهم من ارض الميعاد ، اي اخفاؤهم عن الانظار بشتى السبل ، بما في ذلك الابادة . وبما ان الهجمة الصهيونية على

الفلسطينيين كانت بهذه الشراسة ، فالمقاومة العربية اخذت اشكالا واضحة ايضا . وقد بينا ـ من قبل ـ كيف ان الصهاينة حاولوا تفسير المقاومة العربية لهجمتهم ، كما انها لو كانت ظاهرة ميتافيزيقية او فلسفية غير مفهومة . وبطبيعة الحال لا يوجد لدى الفلاحين الفلسطينيين ، الذين طردوا من ارضهم ، مثل هذه الدوافع الفلسفية الثابتة او النزعات الكونية غير المنطقية التي نسبها اليهم المستوطنون الصهاينة ، فالفلسطينيون لم يكن امامهم خيار سوى رد الهجوم الذي شن عليهم دفاعا عن اراضيهم وحقوقهم القومية ، ضد المستعمرين الصهاينة ، ومثل هذه المقاومة الحقيقية والعميقة ، لها بلا شك ابعادها الاخلاقية المطلقة ، حيث انها في النهاية ، تأكيد لكرامة الانسان ولارادته في مواجهة العنف والقهر المادي . الا انها مع هذا ، ليست غيبية ، فهي تضرب بجذورها في الواقع الاجتماعي والتاريخي الملموس ، وتعبر عن نفسها من خلال اشكال سياسية وعسكرية مألوفة .

وفي مجال محاولة تفسير المقاومة العربية تفسيرا ميتافيزيقيا ، نعتها الصهاينة بأنها معادية للسامية ، وان العرب كانوا لا يحاربون ضد المستعمرين ، وانما ضد « اليهود » ، ولكن الوقائع التاريخية تدل دون ادنى شك ، على ان المقاومة العربية في فلسطين كانت موجهة ضد المستعمرين كمستعمرين ، سواء أكانوا يهودا او مسيحيين او مسلمين ، ولعل الدور الذي لعبه الفلسطينيون في مقاومة السلطنة العثمانية ، حينما قرر العرب ان يعبروا عن هويتهم داخل اطار قومي مستقل ، أمر معروف لدى الجميع (١١٥) . كما ان **مقاومة الفلسطينيين** لحكومة الانتداب هو الاخر امر لا يحتاج الى برهان او دليل ، ولعل هذه الواقعة ، التي حدثت في اوائل القرن الحالي ، تبين بشكل واضح الطبيعة السياسية غير العنصرية للمقاومة الفلسطينية . فقد

وفد على فلسطين جماعة من المهاجرين « المسيحيين » اعضاء جماعة دينية المانية تسمى جماعة فرسان المعبد ، تهدف الى « توطين المسيحيين » بصفة دائمة في « الارض المقدسة » . وكان الدافع وراء هذه العملية الاستيطانية ، مغلفا بغلاف ديني سميك ، تماما كما هو الحال مع الصهيونية . وقد قام اعضاء هذه الجمعية باقامة مستوطنات زراعية / عسكرية مثل المستوطنات الصهيونية ، وان كانوا يتميزون على الصهاينة بأنهم كانوا فلاحين أكفاء(١١٦) . ولقد استمر وجود جماعات فرسان المعبد ، بالقدس ويافا وحيفا والخليل ، طوال فترة الانتداب وحتى منتصف عام ١٩٤٨ ، وشكل هؤلاء المستوطنون الألمان ، ومعظمهم من « الصابرا » الألمان اذا جاز التعبير ، نواة الحزب النازي في فلسطين(١١٧) .

وكان من المؤكد ان يؤدي تدفق الرواد الصهاينة والفرسان المسيحيين ، دعاة القوميتين الوهميتين ، اليهودية والمسيحية ، على فلسطين الى استفزاز المواطنين . وعندما بدأت المقاومة الفلسطينية نضالها المسلح ، تعرضت كافة المستوطنات ، سواء أكانت صهيونية / يهودية او المانية / مسيحية ، للهجوم ، ولقد اشار والتر لاكير ، وهو مؤرخ اسرائيلي للصهيونية ، الى ان المستوطنات الألمانية تعرضت للهجمات خلال احتجاج الفلسطينيين عام ١٩٠٨ ، حتى اضطرت برلين للتدخل ، وأرسلت سفينة حربية الى حيفا(١١٨) لحماية المستوطنين الألمان ، وهكذا لم يكن هناك بديل آخر لهذه المواجهة بين المغتصب ، مهما كانت ديانته او اعتذارياته ، وبين الضحية ، مهما كان قصوره عن الافصاح .

والمقاومة العربية في فلسطين ضد الغزوة الصهيونية ، قديمة قدم هذه الغزوة ذاتها ، ولكنها لم يكن لها معالم مستقلة ، لأنها كانت جزءاً من النضال العربي كله ككل ضد انواع الاستعمار المختلفة(١١٩) ، ولعل الغزوة الصهيونية هي المسئولة عن هذا الخطأ المنهجي ، الذي يقع فيه كثير من المؤرخين ، فالصهاينة يضعون انفسهم داخل مقولة وهمية مجردة تسمى « التاريخ اليهودي » ، كما لو كان لليهود تاريخ مستقل عن الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيها ، ثم تسقط فلسطين ذاتها داخل شباك هذه المقولة ، فينظر الى فلسطين والفلسطينيين ، لا في سياقهم التاريخي والحضاري الوحيد ، وهو السياق العربي ، وانما في السياق الوهمي الذي افترضه الصهاينة وفرضوه . وقد ظلت المقاومة الفلسطينية ، منذ بداية تاريخها حتى الوقت الحالى ، جزءا لا يتجزأ من المقاومة العربية ، تؤثر فيها وتتأثر بها ، حتى بعد انقسام العالم العربي الى دول مختلفة ، مثل الصهيونية تماما ، التي ظلت جزءا لا يتجزأ من الهجمة الامبريالية ضد العالم العربي كله . ولذا لم يقتصر نشاطها على فلسطين ، وانما امتد الى الجزائر ، حيث عقدت الدولة الصهيونية الاتفاقات السرية مع المستوطنين الفرنسيين ، والى اليمن ، حيث مدت الامام المخلوع بالاسلحة ، والى لبنان ، حيث تحالفت مع جيوش المنشق سعد حداد ، والى مصر وسوريا والاردن ، حيث هاجمتها مع جيوش الامبريالية او تحت مظلتها .

ونعرف، من تواريخ المقاومة الفلسطينية ، انه في عام ١٨٨٦ ، قامت بعض جماعات الفلاحين المطرودين (من قريتي الخضيرة وبتاح تكفا (ملبس)) بالهجوم على الارض التي طردوا منها والتي اغتصبها

الصهاينة ، وانه قامت هجمات مماثلة على مستوطنات يهودية اخرى عام ١٨٩٢[١٢٠] . ومنذ البداية لم تقتصر المقاومة الفلسطينية على المقاومة المسلحة ، وانما كانت تأخذ ايضا اشكالا سياسية ودبلوماسية ، ففي عام ١٨٩١ ، أرسل الفلسطينيون عريضة احتجاج الى الدولة العثمانية لوضع حد لدخول المهاجرين اليهود ، ووقف بيع الاراضي لهم[١٢١] ، وقد استجابت السلطنة العثمانية (عام ١٨٩٨) فعلا وفرضت قيودا على هجرة اليهود ، وبمناسبة انعقاد المؤتمر الصهيوني الاول (١٨٩٧) ، أسس الفلسطينيون (في يافا) الحزب الوطني لمحاربة الصهيونية . وقد عدّ الحزب التعامل مع الصهيونية جريمة قومية ، كما انشئت جمعية لمنع بيع الاراضي للصهاينة ، ولمقاطعة البضائع اليهودية (١٩١٠)[١٢٢] ، كما انشئت جمعيات اخرى (بين عامي ١٩١١ - ١٩١٣) لنفس الاهداف في القدس وحيفا .

وقد قامت مظاهرات كبيرة في نابلس ، عام ١٩١٣ ، احتجاجا على اعتزام الحكومة العثمانية بيع اراضي بيسان ، المملوكة للدولة للمستوطنين اليهود[١٢٣] ، فالمعركة لم تكن ملكية العقارات والاراضي ، كما يدعي الصهاينة ، وانما كانت معركة قومية من اجل الوطن الذي يتهدد الصهاينة كيانه . فبيع الاراضي المملوكة للحكومة تصبح قضية قومية ، لان بيعها لا يعني تغييرشكل الملكية اونقلها من مالك اقطاعي الى مالك اقطاعي آخر ، وانما يعني تدمير اساس المجتمع الفلسطيني ، اوما سماه العرب عن حق عملية « نزع الصبغة القومية[١٢٤] » .

وفي عام ١٩١٩ هاجمت مجموعة من الفدائيين الفلسطينيين اربع

مستوطنات يهودية في الجليل الاعلى ، وكان من بين القتلى الصهاينة يوسف ترومبلدور ، احد زعماء الحركة الصهيونية[١٢٥] . ويبدو أن الحركة الوطنية الفلسطينية ، كانت قد بدأت تأخذ اشكالا نضالية (وهو الاتجاه الذي سيصل الى ذروته في ثورة عز الدين القسام ، ثم في منظمة التحرير الفلسطينية ، فيما بعد) فقد تأسست في ذلك العام جمعية سرية عربية في القدس ، حملت اسم « الفدائية » انخرط في صفوفها بعض رجال الشرطة والدرك العرب الفلسطينيين[١٢٦] .

وقد شاهد عام ١٩٢٠ ثورة الفلسطينيين[١٢٧] واصطدامهم بالمستوطنين الصهاينة اثناء الاحتفال بموسم النبي موسى في القدس (وهى الاضطرابات التي عرفت بهذا الاسم) . كما شاهد العام نفسه انعقاد المؤتمر العربي الثاني ، والمؤتمر الفلسطيني الثالث ، وهى المؤتمرات التي عبرت عن معارضة الجماهير العربية الفلسطينية لفكرة الوطن القومي اليهودي .

وشاهد عام ١٩٢١ هجوما مسلحا شنته المقاومة في يافا ، واستمر اسبوعا كاملا ، واسفر عن استشهاد العديد من الفلسطينيين ومقتل عدد من الصهاينة .

وفي سبتمبر من العام نفسه ، رفضت الحركة الوطنية الفلسطينية مشروعا تقدمت به حكومة الانتداب ، يتضمن انشاء مجلس تشريعي في البلاد « لانه مجلس مجرد من السلطة التنفيذية ، ولأنه محروم من النظر في كل ما يتعلق بالوطن القومي اليهودي ، ولأن قراراته تظل معلقة على مصادقة المندوب السامي عليها[١٢٨] » .

وقد وقعت صدامات بين العرب واليهود اثناء الاحتفال بعيد استر (في مارس ١٩٢٤) .

ثم دخلت الحركة الوطنية الفلسطينية فترة من الهدوء النسبي ،

لانها استكانت لاسلوب ارسال الوفود الى لندن للمفاوضة ، ومع هذا شاهدت اعوام ١٩٢٤ و١٩٢٦ و١٩٢٨ عدة هجمات على عدة مستوطنات صهيونية . ويذكر عبد القادر ياسين اشكالا اخرى من المقاومة الفلسطينية الناشئة هي ، في جوهرها تعبير عن مصالح البورجوازية العربية الفلسطينية الناشئة ووعيها ، مثل تأسيس كلية اسلامية ، وتكوين جمعية اقتصادية عربية وتأسيسها(١٢٩) .

وقد وقعت احداث البراق الشهيرة عام ١٩٢٩ . والبراق هو المكان الذي يؤمن المسلمون بأن الرسول ﷺ ربط براقه عنده قبل قيامه برحلة الاسراء والمعراج ، وهو ايضا المكان الذي يؤمن اليهود ايضا بأنه بقايا هيكل سليمان ويسمونه حائط المبكى . وقد حاول الصهاينة في بداية الامر « شراء » الحائط ، ومن ذلك محاولة الحاخام كاليشر عام ١٨٥٠ ، ثم محاولة البارون روتشيلد شراء الحي المجاور له لاخلائه من السكان . وقبل الحرب العالمية الاولى قام البنك الانجلو - فلسطيني بمحاولات جادة لشرائه ، وبعد فشل كل المحاولات التجارية ، لجأ المستوطنون الصهاينة الى العنف المباشر ، الامر الذي ادى الى نشوب اشتباكات بينهم وبين العرب ، ومن اشهر الاضطرابات التي نجمت عن الاحتكاك بين المستوطنين اليهود والعرب ، اضطرابات عام ١٩٢٨ ، حين قام ضابط بريطاني بازالة ستارة وضعها اليهود على الحائط ، بناء على احتجاج العرب ، لأن الحائط يشكل الجانب الغربي من المسجد الاقصى ، وقد زادت الاضطرابات حدة الى ان جاء عيد يوم الغفران في ١٥ اغسطس ١٩٢٩ ، حين قامت منظمة بيتار ، بمظاهرة نحو الحائط في محاولة للاستيلاء عليه . وقد جاء في تقرير اللجنة التنفيذية العربية :

ان اضطرابات فلسطين السابقة والحالية ،انما هى ناشئة مباشرة عن السياسة البريطانية / الصهيونية ، التي ترمي الى اخفاء القومية العربية في وطنها الطبيعي ، لكي تحل محلها « قومية » يهودية لا وجود لها .

وتألف حزب الاستقلال عام ١٩٣٣ للمطالبة بوقف بيع الاراضي والهجرة الصهيونية ، وتحقيق استقلال فلسطين متحدة مع بقية الوطن العربي ، وفي ١٢ نوفمبر ١٩٣٥ ، استشهد الشيخ عز الدين القسام في جبال جنين ، اثناء عملية فدائية قام بها هو واعوانه ضد الامبريالية (المتمثلة في حكومة الانتداب) والصهاينة . ويمكن تأريخ الحركة الفلسطينية المسلحة من هذا اليوم ، باعتبار ان كل المحاولات السابقة كانت مجرد ارهاصات . وعلى الرغم من استشهاد القسام وبعض اعوانه ، فإن عام ١٩٣٦ شاهد نشوب اول ثورة فلسطينية حقيقية (الثورة العربية الكبرى) ، اشتركت فيها طبقات الشعب الفلسطيني وفئاته كافة ، وقد استمرت لمدة ثلاثة اعوام ، ونظمت اطول اضراب شعبي في تاريخ العالم . وقد قضى الصهاينة (بالاشتراك مع سلطات الانتداب) عليها ، وخلفت وراءها آلاف الشهداء . ولعل القضاء على هذه الثورة هو الذي مهد للانتصار الصهيوني عام ١٩٤٨ .

ولا نسمع بعد ذلك عن هجمات فلسطينية منظمة ضد العدوين الصهيوني والبريطاني ، ولعل من الواجب ملاحظة ان الثورة الفلسطينية مرتبطة بالمد والجزر الثوريين في العالم العربي كله ، واذا كانت فترة الاربعينات هى فترة جزر في مصر وسوريا والعراق ، فقد

كانت كذلك في فلسطين . وكان على الفلسطينيين (وثورتهم) ان يتشرنقوا لحين عودة المد الثوري ، متمثلا في ثورة مصر عام ١٩٥٢ . ونبدأ بعد ذلك نسمع عن الفدائيين مرة اخرى (يسمون هذه المرة « المتسللين ») ، وتتعاظم الهجمات الفدائية الى ان تقوم اسرائيل بالعدوان الثلاثي ، بالاشتراك مع انجلترا وفرنسا . وفي اول يناير ١٩٦٥ ، وبعد مجموعة من العمليات الفدائية ، أعلن تأسيس جماعة فتح : « الى شعبنا العظيم . . الى امتنا العربية المناضلة . . الى الاحرار في كل مكان . . الشعب الفلسطيني ما يزال في الميدان ، انه لم يمت ، ولن يموت . . عاشت امتنا العربية ، وعاشت فلسطين حرة عربية » . ولعل من اهم المعارك التي اشتركت فيها قوات المقاومة معركة الكرامة عام ١٩٦٨ ، والهجمات الفدائية التي شنتها بعد حرب ١٩٧٣ ، ثم المقاومة الباسلة في لبنان عام ١٩٧٦ وعام ١٩٨٢ ، حيث ألحق الفلسطينيون الخسائر بالعدو الصهيوني .

ولا يمكن ـ في مثل هذه الصفحات ـ ان نوفي المقاومة الفلسطينية حقها ، فلم يكن هذا هو هدفنا على اية حال ، إذ ان كتابة تاريخ المقاومة ، ولو بشكل موجز ، يقع خارج نطاق هذه الدراسة . واذا كنا قد افضنا في الحديث عن المقاومة اليهودية « الصهيونية » فقد فعلنا ذلك لا نها مقاومة تأخذ اشكالا كامنة مستترة غير واقعية ، غير واعية ، تحتاج لمجهر الباحث حتى نصل الى الحقيقة . أما في حالة المقاومة الفلسطينية ، فالامر جد مختلف ، فأهدافها ووسائلها واضحة ، ومع هذا تجدر الاشارة الى انه عملا بالمفهوم « العربي الغائب » ، تحاول السلطات الصهيونية انكار اي وجود للمقاومة الفلسطينية ، على المستويين اللفظي والفعلي . أما على المستوى

اللفظـي ، فالفـدائيون هم مجـرد « متسللـين » و « ارهـابيين » و « قتلة » ، اما على المستوى الفعلي ، فتحاول السلطات الصهيونية الا تذكر اي خسائر تلحقها بها المقاومة ، ويقال ان نسبـة قتلى حوادث المرور في اسرائيل من اعلى النسب في العالم ، لا لأن الاسرائيليين متهورون في قيادة السيارات ، وانما لان الحكومة الاسرائيلية تدرج نسبة القتلى ، الذين يسقطون نتيجة الهجمات الفلسطينية ، ضمـن ضحـايا حوادث المرور . ولعلـه يمكننـا ان ندرك حجـم المقاومـة الفلسطينية من حجم العنف الصهيوني الموجـه ضد الفلسـطينيين داخل فلسطين وخارجها ، وتعاظمه على مر الايام ، فهذا هو خـير مقياس .



الفصل الثاني عشر
جـــذور المســـــألـــة الإسرائيليـة

المسألة الاسرائيلية :

تطرح الصهيونية نفسها على انها الحل الوحيد للمسألة اليهودية ، وانها اساسا ، عملية لانقاذ اليهود واليهودية . وقد قامت الصهيونية بكل نشاطها وضغوطها وحروبها من اجل هذا الهدف ، وهي تكتسب شرعيتها ، في نظر المؤمنين بها ، من هذا المصدر ، ولكن الصهيونية لم تنجح ، لا في حل المسألة اليهودية ولا في انقاذ اليهود . وكما بينا ، فلا تزال الغالبية الساحقة من يهود العالم تعيش في المنفى ، في « موطن الخطر » ، في نيويورك وشيكاغو وباريس ولندن وكييف وموسكو وبرلين ، تؤثرها على تل أبيب وكيريات شمونة وصحراء النقب وحيفا ، وكل ما في ارض الميعاد من جمال وخيرات وقلاقل وقنابل . وقد بينا ان يهود المنفى يجابهون مشاكل و « مخاطر » جديدة كثيرة مثل ازدياد الاتجاهات العلمانية بين الشباب اليهود ، وانصرافهم عن اليهودية ، وازدياد نسبة الزواج المختلط ، الذي يصل احيانا الى ما يزيد عن ٥٠٪ ، وهي مشاكل و « مخاطر » لا يمكن للصهيونية انقاذ اليهود منها ، اذ ان كل اقلية يهودية تحاول علاج المسائل التي تواجهها بالطريقة التي تلائمها وتلائم ظروفها .

وحتى اذا ما واجه يهود المنفى خطر الاضطهاد والابادة ، فقد ثبت بالتجربة ان الصهيونية ، رغم كل ادعاءاتها ، عاجزة تماما عن « حمايتهم » او « انقاذهم » ولا يرى المرء كيف يمكن للصهيونية « حماية » يهود الاتحاد السوفيتي أو الولايات المتحدة ان تعرضوا لحملة من الاضطهاد الشعبي والحكومي المنظم ؟ بل ولا نعرف كيف يتأتى للحركة الصهيونية او الدولة الصهيونية حماية يهود دولة صغيرة مثل

مدغشقر ان تعرضوا لمثل هذا الاضطهاد ؟ ومن المعروف ان الحركة الصهيونية اثناء فترة حكم النازي في المانيا ، لم تتمكن من « حماية » اليهود ، بل انها استفادت من مأساتهم وتعاونت مع القتلة ، وتاريخ التعاون بين الصهاينة ومعادي السامية ، تاريخ طويل كما بينا من قبل ، ومما قد يكون له دلالته ، وربما طرافته ، انه عندما اقتربت قوات روميل من الاسكندرية ، اعد المستوطنون الصهاينة خطة محكمة للانتحار ! ان الايدلوجية الصهيونية ، بهذا المعنى ، ليست حلا للمسألة اليهودية ، وانما تشكل عبئا اسطوريا ثقيلا على اليهود . فالصهيونية لا تكف عن طرح نفسها على انها ايديولوجية القومية اليهودية ، وتطلب من يهود العالم تأييدها وتمويلها والالتزام بمثلها ، بل وتلجأ للعنف ضدهم والضغط عليهم ، حتى يهتدوا بهديها ، ويمتثلوا لخطها ، الامر الذي يسبب لهم المشاكل التي عرضنا لها من قبل .

بل يمكننا القول ان الصهيونية لم تفشل في حل مسألة اليهود واليهودية فحسب ، وانما خلقت مسألتين اخريين ، هما المسألة العربية الفلسطينية ، والمسألة الاسرائيلية . وحيث اننا تناولنا من قبل المسألة العربية / الفلسطينية ، وكيف قامت الحركة الصهيونية بطرد الفلسطينيين عام ١٩٤٨ ، ثم مطاردتهم بعد ذلك ، فيمكننا الآن ان نعرض للمسألة الاسرائيلية . ومن الضروري ان نميز بين المسألة اليهودية والمسألة الاسرائيلية ، ولا نخلط بينهما . فالخلط بينهما هو ، في نهاية الامر ، تقبل للمقولة الصهيونية الخاصة بوحدة الشعب اليهودي ووحدة « تاريخه » وتراثه . ولو بحثنا عن العناصر المشتركة بين المسألتين ، اليهودية والاسرائيلية ، لاكتشفنا انها لا وجود لها ،

فالمسألة اليهودية هى مشكلة يهود شرق أوروبا في اواخر القرن التاسع عشر ، اثناء مرحلة الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية ، وفشلهم في التأقلم مع الاقتصاد الجديد . ونحن ـ العرب ـ لا علاقة لنا بهذه المشكلة ، فنحن لم نتسبب فيها ، بل لم يسمع عنها المفكرون العرب في حينها ، اذ انها لا تنتمي الى البنية التاريخية العربية .

اما المسألة الاسرائيلية ، فهى مشكلة اعضاء التجمع الاستيطاني الصهيوني ، وخاصة جيل الصابرا ، الذي ولد على ارض فلسطين ، ونشأ فيها ، ولا يعرف له وطنا آخر ، ولا يتحدث سوى العبرية . وهذه المسألة نحن طرف فيها ، ولا يمكن حلها دون تدخلنا ، اذ انها مسألة توجد في صميم البنية التاريخية العربية . وعلى الرغم من ان المسألة اليهودية هى التي افرزت المسألة الاسرائيلية (اذ ان الصهيونية ، في محاولتها فرض حلها للمسألة اليهودية ، بمساعدة الامبريالية ، نجحت في التأثير على بعض اليهود المهاجرين الى الولايات المتحدة وغيرها من البلاد لتحويلهم الى فلسطين) . على الرغم من كل هذا فإن المسألتين منفصلتيان تماما وينتميان الى بناءين مختلفين ، وعملية الربط بينهما هى محاولة للتعمية الايديولوجية لطمس معالم كليهما . ومن مصلحة الصهيونية ـ كنسق فكري غيبي متخلف ـ افتراض وحدة المسألتين ، حتى تربط أمن الدولة الصهيونية ، بأمن الاسرائيليين ، وبأمن الاقليات اليهودية في العالم معا ، وحتى تفرض على يهود العالم فكرة الشعب اليهودي الواحد .

محاولات التملص والرفض :

وإذا كانت فكرة وحدة الشعب اليهودي تمثل عبئا على يهود الشتات ، فهى تمثل عبئا ثقيلا على الاسرائيلين ايضا ، إذ تجعلهم

جزءا من دينامية وهمية لا يتحكمون فيها . والاسرائيليون انفسهم ، لا يؤمنون كثيرا بجدية الذين يتحدثون بعبارات عاطفية عن اسرائيل ، ويظهرون ايمانهم بالصهيونية عن طريق دفع دولارات ، او اي عملة صعبة اخرى فقط ، بينما يدفع المستوطنون في سبيلها دماءهم . وفي عدد جريدة معاريف ، الصادر في ٤ يناير ١٩٧٤ ، عبر احد المواطنين الاسرائيليين عن استيائه لانه يتحمل ، هو وحده « عبء الكيان اليهودي ويقدم التضحيات من اجله » في حين يلعب صهاينة الشتات دور المتفرجين المعجبين[١] .

وثمة محاولات اسرائيلية كثيرة للتخلص من قبضة الصهيونية ، بل هناك حركات رفض معادية للصهيونية داخل اسرائيل ، وتتفاوت هذه الحركات في درجات حدتها وعمقها ، فعلى سبيل المثال ، يوجد لفيف من المثقفين الاسرائيليين يحاول ان يتخلص من العبء الصهيوني ، لا برفضه وانما بمحاولة نسيانه وجعله « امراً واقعاً » وانتهى ، وليس « أمراً واقعاً » ولا يزال قائما ، ويطالب البعض ان ينظر الى الصهيونية باعتبارها عملية انقاذ محدودة . ويتحدث الكاتب الاسرائيلي أبراهام يهوشوا عن الصهيونية ، بوصفها حركة انقاذ عملية[٢] ، ظهرت حلا للمأزق اليهودي منذ قرن (أي المسألة اليهودية في شرق اوروبا) ، وهو يعتقد ان العملية قد وصلت الى نهايتها ، ولذا فهو يقبلها كواقع تاريخي . بل انه يذهب الى ابعد من ذلك ، فيؤكد ان « الهدف الحقيقي للصهيونية » لم يكن في اي وقت من الاوقات ، جمع الشعب اليهودي بأكمله في ارض الميعاد ، ويحاول تسويغ نظريته بالعودة الى تاريخ اليهود ، في فترة المعبد الثاني ، عندما كانت هناك دياسبورا كبيرة العدد « مشتتة خارج

ارض اسرائيل[٣] » .

ويشارك يوري افنيري يهوشوا في نظريته ، مفضلا ان ينظر الى الصهيونية على انها عملية منتهية ، أهميتها تاريخية ، وليست ديناميكية مستمرة ، اهميتها اساسية . ويقترح الكاتب الاسرائيلي بواز إفرون ، ان على الاسرائيلي في علاقته بالصهيونية ، ان يكون مثل الامريكي في علاقته بالايديولوجية البيوريتانية . . وبذا تصبح الدوافع الايديولوجية او الاقتصادية التي دفعت الرواد الأوائل (الصهاينة او البيوريتان) الى الاستيطان (في فلسطين او الولايات المتحدة) موضوعاً ذا اهمية تاريخية او اكاديمية محضة ، وليست موضوعا اساسيا[٤] .

واذا اردنا ان نضرب مثلا آخر على هذه المحاولات الدرامية للتملص ، وليس بالضرورة الرفض للصهيونية ، فيمكننا ان نشير الى رجلي الاعمال الاسرائيليين ، هليل كوك وشمويل سولين ، اللذين اشتركا، في الماضي ، في نشاطات صهيونية كثيرة ادت الى انشاء دولة اسرائيل ، واصبحا بعد ذلك عضوين في الكنيست الاسرائيلي ، ممثلين لحزب حيروت . قام هذان العضوان بتوزيع تقرير على كبار رجال الحكومة ، نشر في جريدة الجيروزاليم بوست (٢٩ ابريل ١٩٧٥) ، انتقدا فيه ما اسميناه « بالايديولوجية المزيفة » ، الايديولوجية الصهيونية في مرحلة ما بعد انشاء الدولة « وقد اقترح الاثنان ان تحاول اسرائيل ان تتخلص من هويتها كمجتمع يهودي مسلح ، يشكل جزءا ، من الناحية النفسية والبنيوية ، من الشعب اليهودي المشتت في العالم ، وان تتحرر من سيطرة المؤسسات الصهيونية التي تربطها بيهود الشتات . كما يجب على اسرائيل ان

تتخلى عن التشديد على الهجرة ، وان تعيد النظر في قانون العودة ، وان تلغـي الميثاق المبـرم بـين دولـة اسرائيل والمنظمـة الصـهيونية العالمية(٥) .

هناك ايضا مثال واضح للتمرد الاسرائيلي المحـدود على الـرؤ ية الصـهيونية ، يتمثـل في منظمتـي شينوى ويعـد ، وهما منظمتـان سياسيتان صغيرتان تعملان داخل الاطار الصهيونـي ، الا انهما مع هذا تمثلان جهدا تنظيميا للتمرد على الحد الاقصى الصهيوني . وعلى الرغـم من ان هذين التنظيمـين يؤ يدان فكرة الشعـب اليهـودي ، بالمعنى السياسي ، ويؤ كد ان ضرورة الهجرة والاستيطان في فلسطين فإنهما قدما برنامجا يصدر عن الحد الادنى الصهيوني يختلف ، في كثير من الوجـوه ، عن الموقف الصهيونـي التقليدي من العـرب والصراع في الشرق الاوسط . ومن الشخصيات التـي انضمـت الى « يعد » الجنرال بيليد ، وشالوميت آلوني ، عضو الكنيست ، وآرييه الياف ، الامين العام السابق لحزب ماباي . ويشغل الجنـرال بيليد الآن منصب رئيس مجلس ادارة المجلس الاسرائيلي للسلام الاسرائيلي الفلسطيني ، الذي يدعو الى الاعتراف بمنظمة التحرير الفلسـطينية وبحقوق العرب .

وتوجـد مجموعـات هامشية كثيرة مناهضـة للصـهيونية ، اولأي حركات غير صهيونية على الاطلاق في المجتمع الصهيوني ، ولكنها تمـر بعمليات انشقـاق واندمـاج لا نهـاية لهـا ، وقـد حفلـت هذه المجموعات ، مؤ خرا ، باهتمام متزايد داخـل اسرائيل وخارجهـا ، ومن هذه الجماعات جماعـة ماتـزين وركاح والقـوة الجـديدة ليوري افنيري والفهود السوداء . وهذه الجماعات ، مثل يعـد وشينـوى ،

كثيرا ما تختفي ثم تظهر مرة اخرى تحت اسماء جديدة ، وتطرح شعارات مختلفة ، ففي انتخابات الكنيست عام ١٩٧٧ ، ظهر حزب اسرائيلي جديد تحت اسم شيلي ، وهو مكون من موكيد وجماعة آرييه الياف ، وجماعة منشقة عن الفهود السوداء ، والحركة التابعة ليوري افنيري . أما شينوى ، فقد انضمت الى الجنرال ييجال يادين لتكون الحركة الديمقراطية للتغيير (وان كانت لم تقم بأي تغيير ملحوظ او غير ملحوظ بعد دخولها الائتلاف الوزاري) .

ويقوم كثير من الشخصيات العامة الاسرائيلية ببعض النشاط من اجل حقوق العرب المدنية والسياسية ، وتعارض الصهيونية نظريا وعمليا ، مثل اسرائيل شاهاك رئيس الرابطة الاسرائيلية لحقوق الانسان والحقوق المدنية ، وفيلشيا لانجر ويورى ديفس وآخرين .

وتعاني هذه الجماعات والشخصيات من الوان شتى من المضايقات والارهاب على المستويين الرسمي والاجتماعي . وتتعرض جماعة ماتزبين ، والجماعات المماثلة لهذا الارهاب اكثر من غيرها من المنظمات ، نظرا لموقفها الجذري المناهض للصهيونية . غير ان الجماعات الاخرى المعتدلة حتى بالمقاييس الصهيونية ، مثل جماعة يوري افنيري ، لم تسلم هى الاخرى من الاذى والارهاب ، فقد نجا يوري افنيري نفسه من انفجار حدث في مكتبه عام ١٩٥٢ . كما تعرض لهجوم من مظليين اسرائيليين عام ١٩٥٣ ، وانفجرت قنبلتان اخريان في مكتب هاعولام هازيه خلال شهري مايو ويونيو عام ١٩٥٥ ، كما اختطف احد محرري المجلة بعد هذا التاريخ بعامين ، وفي نوفمبر ١٩٧١ أحرقت مكاتب المجلة ، وبعد هذا الحادث بأربع سنوات هاجم شخص يوري افنيري وطعنه بأربع

طعنات خطيرة[٦] . ولا شك ان مثل هذه الهجمات تساعد على احتواء القوى المناهضة للصهيونية . غير ان وجود هذه الجماعات التي تغطي الاتجاهات السياسية من اقصى اليسار الى اقصى اليمين ، تعد ذات اهمية حيوية بالنسبة لليهود الاسرائيليين الذين يبحثون عن هوية جديدة وعن تعريف جديد ، لتلك الهوية .

الطابع الصهيوني لدولة اسرائيل :

ورغم اهمية هذه الجماعات المناهضة للصهيونية والجماعات غير الصهيونية ، بوصفها بديلا للصهيونية من الناحية النظرية ، فإنها ليست ذات وزن سياسي يذكر في المجتمع الاسرائيلي . وهذا أمر لا يصعب فهمه ، لأن نشأة المجتمع الاسرائيلي هى نشأة صهيونية بالدرجة الاولى ، وبناؤه بناء صهيوني في جوهره . فعلى الرغم من ان اسرائيل تعد الآن مستقلة نسبيا عن الايديولوجية التي ادت الى انشائها ، مثلها في ذلك مثل المجتمعات الاخرى فإن العلاقة بين الايديولوجية الصهيونية والمجتمع الاسرائيلي علاقة فريدة . فكل مجتمع ـ تقريبا ـ يفرز الايديولوجية والايديولوجيات التي تسود فيه وتهيمن عليه ، لكن الصهيونية ايديولوجية أنشأت مجتمعاً . ومن هنا جاءت السمات الفريدة للمجتمع الاسرائيلي ، فقد أنشأت الحركة السياسية شعبا ، ولم ينشيء الشعب الحركة السياسية ، وانشأت الاحزاب السياسية المجتمع ، ولم ينشىء المجتمع الاحزاب ، وانشأ الهستدروت (النقابة العمالية) الطبقة العاملة الاسرائيلية ، ولم تنشيء الطبقة العاملة النقابة . فاسرائيل مثل الجدل الهيجلي ـ تقف على رأسها سعيدة غافلة عن نظام الواقع المتعين ، ولعل هذا

الوضع هو الذي يفسر سر سيادة الافكار الصهيونية ، برغم انفصالها عن الواقع

وصهيونية المنظمة لم تتناقص بعد انشاء الدولة ، لأنها عرَّفت نفسها وديناميتها على اساس صهيوني سافر . فنجد ان قانون العودة ، وقانون الوضع السياسي للمنظمة الصهيونية ، قانونان صهيونيان فريدان ، يشكلان الاساس الايديولوجي للمجتمع الاسرائيلي .

ويعيش المواطن في اسرائيل داخل شبكة كثيفة من الرموز والاساطير ، التي نسجها الصهاينة من التراث الديني اليهودي ، واعطوها مضموناً « قوميا » . فعلم بلاده ابيض وازرق ، لون « الطاليت » (شال الصلاة اليهودي) ، تتوسطه نجمة داود ، وهى رمز قبّالي ، ويتحدث نشيده القومي عن « عودة » الى وطنه تذكر المرء بالعودة في العصر الماشيحاني . وحتى اسم الدولة (اسرائيل) واسم الارض (أرتس اسرائيل) ، هى كلها تسميات دينية وقومية في الوقت ذاته . والبرلمان الذي يجتمع فيه ممثلو « الشعب اليهودي » في اسرائيل يسمى « الكنيست » او مكان الاجتماع ، وهو اسم يذكر المرء بالمعبد اليهودي ، الذي يطلق عليه « بيت هاكنيست » . وقد غيرت اسماء المدن والموانيء والقرى ، وسميت بأسمائها العبرية القديمة ، ذات الرنين الديني والبريق الصوفي ، لتصبح اسرائيل شيئا اشبه بالمتحف .

والمواطن الاسرائيلي ، في نظرته للعالم ، وادراكه للواقع ، ليس لديه صورة واضحة عن فلسطين او الفلسطينيين او الشرق الاوسط . وهو يستخدم الفاظاً لا صلة لها بالواقع ، مثل السامرة ويهودا ،

وينظـر الى الشرق الاوسـط من منظـور « الحقـوق المطلقـة » و « المقدسة » الواردة في التوراة والتلمود ، التي لا يمكن مخالفتها او التشكيك فيها ، والتي تستبعد تماما اي اساس للحوار ، وقد لاحظ الكاتب الاسرائيلي بن عيزر ان الاتجاه السائد في اسرائيل (في الدوائر الدينية وغيرها) يرى العرب على انهم العماليق الذين ورد ذكرهم في التوراة . وقد شبه الصهاينة الاستيطان في فلسطين ، بغزو يشوع بن نون لأرض كنعان ، كما شبهوا السكان العرب في الاراضي المحتلة، في بعض الاحيان ، « بالامم السبعة المذكورة في التوراة ، التي صدر امر بابادتها(٧) » .

والفلسفة الصهيونية التي تشكل رؤية الاسرائيليين للواقع ، من الناحية العاطفية والعقلية ، وتعزلهم عن الزمن والتاريخ لها اساس اقتصادي وسياسي راسخ . فالهستدروت مثلا ، مؤسسة صهيونية استعمارية استيطانية فريدة ، فحتى اسمها باللغة العبرية « الاتحاد العام للعمال اليهود في ارض اسرائيل » ، يوحي بالارتباط العضوي العميق بينها وبين الصهيونية . وقد قال بن جوريون ، في مجال وصفه لهذه المؤسسة ، « انها ليست مجرد اتحاد عمال ، او حزب سياسي ، او حتى مؤسسة تعاونية ، انها تعبير عن وحدة شعب جديد ، يبني بلدا جديدا ، ودولة جديدة ، ومستعمرات جديدة ، وحضارة جديدة . كما وصف متحدث آخر المهمة الرئيسية للهستدروت بأنها تحقيق لاهداف الصهيونية في تشجيع الهجرة وبناء المستوطنات(٨) » .

وهذا الاتحاد العمالي ، الذي انشىء عام ١٩٢٠ ، ليخلق طبقة عاملة يهودية ، اسندت اليه مهمة وضع الرؤية الصهيونية العنصرية

للعمالة العبرية الخالصة موضع التنفيذ ، فشن حملة ضد العمالة العربية والانتاج العربي ، كما كان يستخدم في بعض الاحيان ، موارده المالية لتعويض الرأسماليين اليهود عن الفرق بين العمالة اليهودية المرتفعة الثمن ، والعمالة العربية الأقل تكلفة ، ، الامر الذي مكن اصحاب العمل اليهود من البقاء داخل الحظيرة القومية الخالصة(١) . ونظرا لأن الهستدروت كان مسئولاً عن المستوطنات ، فقد كان يشرف على الهاجاناه ، وهى الذراع العسكري للوكالة اليهودية والمستوطنين الصهاينة ، كما كان هو القناة الاساسية التي توجه من خلالها الاعانات والمساعدات التي كانت تصب في الجيب الاستيطاني الصهيوني ، والتي تصب الآن في الدولة الصهيونية .

ويعد الهستدروت أهم مؤسسة صهيونية على الاطلاق ، لا يفوقه في الاهمية الا الجيش ، عندما اصبحت له مكانة ذاتية مستقلة بعد عام ١٩٤٨ . وهو الآن اتحاد عمال يضم الاغلبية العظمى للقوى العاملة الاسرائيلية ؛ جميع فئات العمال ، ومديري المصانع ، وموظفي الحكومة . ويبلغ عدد اعضائه ، طبقا لاحدى التقديرات ، حوالي ١,١ مليون ، من مجموع السكان البالغ عددهم حوالي ٣ ملايين . وقد يبدو غريبا ان يملك الهستدروت قطاعا كبيرا من الاقتصاد الاسرائيلي ، يضم صناعة ضخمة وبنوكا وشركات ملاحة وطيرانا ، وبالاضافة الى اكبر شركة مبان في اسرائيل . وقد يكون الهستدروت هو اتحاد العمال الوحيد في العالم الذي توجد به « ادارة اتحادات العمال » ، نظرا لطبيعته البروليتارية / الرأسمالية المختلطة ، وانشطته الاستيطانية الاستعمارية .

وعندما ينظم العمال الاسرائيليون اضرابا ، فهم يفعلون ذلك ضد « اتحادهم » الذي كثيرا ما يكون هو المالك الوحيد او الجزئي

للمصنع الذي يضرب العمال ضده . واذا اخذنا في الحسبان ان اموال الاضرابات هى ايضا تحت سيطرة الهستدروت ، يتضح لنا شذوذ هذا الوضع ، حيث يجد العمال انفسهم ، احيانا، ينظمون اضرابا ضد مؤسسة رأسمالية تقوم بادارة نقابتهم العمالية ، وتسيطر على قوتهم ، وتتحكم في الاموال المخصصة لتمويل الاضراب . والعامل الذي يترك الهستدروت تواجهه صعاب لا قبل له بها ، حيث انه لا يتمكن من العثور على عمل في أي مكان آخر . غير ان البحث عن وظيفة لن تكون مشكلته الوحيدة ، فإنه سيجد ايضا ان مصاريف علاجه الباهظة تشكل عبئا كبيرا ، نظرا لأن الهستدروت لديه اكمل برنامج شامل للتأمين الصحي في اسرائيل . ان التوجه الصهيوني للهستدروت ، وقبضته الحديدية على حياة الفرد ، يثبط أي نزعة نحو التمرد من جانب المواطن الاسرائيلي العادي .

ومن العوامل الهامة الاخرى التي تساعد على تشديد قبضة الصهيونية على المجتمع الاسرائيلي ، هيمنتها على الاحزاب السياسية . فهذه الاحزاب تتلقى الدعم السخي من المنظمة الصهيونية العالمية ، ومن المتبرعين السذج في الخارج ، الذين يعتقدون انهم يهبون مالا للفقراء في اسرائيل . وثمة تقدير بأن الاموال الصهيونية التي تدخل سنويا في خزائن الاحزاب السياسية الاسرائيلية تصل الى ٣,٥ ملايين دولار[١٠] .

ولو اخذنا في الحسبان الفارق بين عدد السكان في اسرائيل وعدد السكان في الولايات المتحدة ، لوصل هذا المبلغ الى مايوازي، في الواقع ، حوالي ٢٥٠ مليون دولار تصب في النظام الحزبي الامريكي ، ولو اخذنا بالحسبان الفرق بين دخل الفرد في الولايات

المتحدة واسرائيل لوجدنا ان هذا الرقم ، قد يتضاعف الى ثلاث مرات . ومن السمات الشاذة للغاية للحياة السياسية الاسرائيلية ، ان معظم الاحزاب الاسرائيلية لديها « فروع » في المنفى ، فنجد ان شيمون بيريز على سبيل المثال ، يشير الى حزب العمل على انه « حزب يهودي صهيوني عالمي[11] » . وتصدر فروع الشتات عن منطلقات صهيونية الشتات الخيرية ، ولذلك فهى تضطلع بعملية جمع الاموال وتجنيد اليهود للقيام بالضغط السياسي .

وبعض الاحزاب تقوم بنقل الحملات الانتخابية الاسرائيلية الى الولايات المتحدة . فقد اوردت جريدة النيويورك تايمز ، في عددها الصادر في ٣ ابريل ١٩٧٧ ، ان بعض السياسيين يقومون بنشاط لجمع الاموال ، دون تسجيل انفسهم كعملاء اجانب . . ومن المعتقد ان ممثلي الحركة الديمقراطية الجديدة للتغيير ، التي يرأسها ييجال يادين ، قد جمعت حوالي ٥٠٫٠٠٠ دولار ، بينما كشف الجنرال اريل شارون انه « قد تلقى بضعة آلاف من الدولارات من الولايات المتحدة » على اثر زيارته لها .

وحينما تتخذ الاحزاب المناهضة للصهيونية والاحزاب غير الصهيونية ، موقفا معاديا للأيديولوجية الحاكمة ، فهى لا يمكنها الحصول على المعونات والاموال اللازمة للاشتراك في واحدة من اكثر الانتخابات تكلفة في العالم . ونظرا لانها ترفض فكرة القومية اليهودية ، وتقبل فكرة القومية او الهوية الاسرائيلية ، فإن هذه الاحزاب لا يمكنها مخاطبة يهود الشتات ، الا داخل حدود ضيقة لأقصى حد . ويزيد من تفاقم الموقف ان الاحزاب السياسية في اسرائيل ، ليست احزابا بالمعنى المتعارف عليه ، فهى مؤسسات

استيطانية / استيعابية ، اسست الدولة ، وليست احزابا ، تتواجد داخل الدولة ، وما الدولة الصهيونية سوى مجرد تعبير شكلي عن وضع استيطاني قائم بالفعل ، جوهره المؤسسات الاستيطانية التي تدعى بالاحزاب . وتظهر استيطانية الاحزاب في علاقة الاعضاء بها ، وفي الوظائف التي تضطلع بها ، فالحزب ليس مجرد انتماء ايديولوجي ، بل هو ايضا انتماء اقتصادي وسلالي . فكل حزب له مشروعات الاسكان الخاصة ، وله شركات للبناء ، ومراكزه التعاونية ، ومستشفياته ونظامه للضمان الصحي ، كما ان لكل حزب بنوكه ومكاتبه للتسليف والتوظيف ، ولعل هذا الوضع يفسر ارتباط الاعضاء بالاحزاب في اسرائيل ، ويفسر ايضا ظاهرة الانضباط والمركزية في الاحزاب الاسرائيلية .

ومعظم المشاريع التي تتحكم فيها الاحزاب ، والخدمات التي تقدمها ، تتلقى الدعم على شكل منح او قروض مقدمة من الوكالة اليهودية ، او عن طريق حملات مباشرة لجمع الاموال في الخارج . فقد تلقى الحزب القومي الديني على سبيل المثال ، مبلغ مليون دولار من الوكالة اليهودية في سنة ١٩٧١ - ١٩٧٢ . والاحزاب الصهيونية ، كما بينا ، تسيطر سيطرة تامة على حياة اعضائها ، ولا يمكن الاحتفاظ بهذه الهيمنة الا عن طريق الدعم الصهيوني . وقد رسم ايموس ايلون ، صورة لاسرائيل على انها دولة تتكون من مقاطعات حزبية منفصلة تقريبا ، أو ما اسماه « ولايات اقطاعية مستقلة » . وبعض المناطق الريفية ، هى فعلا « جيوب مغلقة تابعة لحزب واحد » ، حيث ترتبط معظم المستعمرات والمستوطنات التعاونية المتاخمة لها بنفس الحزب[١٢] .

ونظرا لان الاموال المتاحة للاحزاب المناهضة للصهيونية وغير

الصهيونية محدودة ، فإنها لا يمكنها القيام بمثل هذا العدد من المشاريع الخارجة عن نطاق العمل السياسي ، الامر الذي يجعل هذه الاحزاب اقل جاذبية للافراد ، وتفرض على هذه الاحزاب ـ في الوقت نفسه ـ هامشية ، تسبب لها الكثير من الاحباط واليأس . وفي عددها الصادر بتاريخ ٢٩ مايو ١٩٧٤ ، نشرت جريدة **هاعولام هازيه** مقالا يبين بشكل واضح ، كيف يقوم البناء الصهيوني للاحزاب الاسرائيلية بفرض الموقف الصهيوني على كثير من رجال السياسة . فقد عرف موشي كول ، وزير السياحة ورئيس الحزب الليبرالي المستقل ، بموقفه المعتدل ، ولكنه اجبر في آخر الأمر على « تصحيح » مواقفه ، واخذ يدلي بتصريحات تنادي بضم الاراضي المحتلة : « ليكن معلوما لجيراننا في الشرق (اي العرب) اننا لا نقيم المستوطنات ونسلحها لنهدمها بعد ذلك » . وقد اوردت **هاعولام هازيه** ، في عددها الصادر بتاريخ ٢٩ مايو ١٩٧٤ ، على لسان الوزير نفسه هذا التصريح : « لست على استعداد لنقل مستوطنة قائمة ، حتى اذا كان هذا مقابل تسوية سلمية للصراع » . وعندما سأله مراسل جريدة **معاريف** عن موقفه الجديد المتشدد ، وجد موشي كول نفسه مضطرا للقول : « لا لم اكن ابدا من الحمائم ، فأنا دائما من الصقور(١٣) » .

والاساس الاقتصادي لهذا الموقف المتعنت معقد وجدير بالتأمل . فالحركة التعاونية الزراعية التابعة للحزب الليبرالي المستقل ، تشيد مستعمرات جديدة في الاراضي المحتلة ، وتجند الشبان الذين يريدون الهرب من وضع العامل الاجير ، فيصبح من الضروري ان يعمل الحزب على ان تستثمر وزارة العمل ووزارة السياحة الملايين في المستعمرات الجديدة ، وبذلك تتحول الى مشروعات ناجحة اقتصادياً(١٤) . وعندئذ فقط تبدأ المستعمرات والحزب في النمو.

ومثل هذه العملية المعقـــدة لا يمكـــن وضعهـــا موضـع التنفيذ ، الا اذا كان الحزب مستعدا للتكيف مع السياسات الصيونية التي تنادي بضم الاراضي المحتلة .

ونظرة الى مصـادر التمـويل لجماعـة جوش ايمـونيم ، والجماعـة القومية الدينية ، التي تنادي بضم الاراضي المحتلة ، تبين لنا بشكل واضح ، مدى اهمية التمويل الصهيوني للأحـزاب ، فقـد نشرت جريدة معاريف ، في عددها الصادر بتاريخ ١٦ ديسمبر ١٩٧٥ ، ان هذه الجماعـة اليمينية المتطرفـة لديهـا عدة ملايين من اللـيرات الاسرائيلية في خزانتها ، وتشير الجريدة الى المصـادر التـالية لدخـل الحركة (ويلاحظ ان المصدرين الاول والثاني ، وحدهما من داخل اسرائيل اما الباقي فمن خارجها) :

١ ـ رجال اعمال اسرائيليون اثرياء .
٢ ـ بعض الاحزاب السياسية الاسرائيلية .
٣ ـ اعضاء مؤتمر رؤسـاء المنظمات اليهـودية الـرئيسية بالـولايات المتحدة .
٤ ـ النداء اليهودي الموحد .
٥ ـ سندات اسرائيل .
٦ ـ الحاخـام فابيان شونفلـد ، رئيس جماعـة يهـودية ثرية بضـاحية كوينز ـ نيويورك ، ورئيس مجلس حاخامات امريكا .
٧ ـ دافيد بيزلسون ، رئيس شركة ملاحة دولية (وكان اول من منح معونة لهذه الجماعة ، التي تنادي بضم الاراضي المحتلة ، كما ساهم في اقامة اول مستوطنة تابعة لهم) .
٨ ـ شخصيات يهـودية مرموقـة ، ورجـال اعمال اثـرياء بفرنسـا ،

وانجلترا ، وسويسرا ، وكندا ، وجنوب افريقيا طبعا[١٥] .
والابعاد العالمية لهذه المعونة الممنوحة لجماعة صغيرة متطرفة داخل اسرائيل ، دليل على طبيعة العون الممنوح للجماعات والاحزاب الاخرى الأكثر تأثيرا ونفوذا ومقداره .

ان موقف اسرائيل ، الدولة الصهيونية ، وموقف الاسرائيليين ، العنصر السكاني الجديد ، الذي ادخل في المنطقة ، لهو موقف شاذ ليس له مثيل . فالاسرائيليون يعيشون في منطقة الشرق الاوسط العربي ، تساندهم ايديولوجية نشأت في احياء اليهود في اوروبا ، يتلقون المعونات والتأييد من الدول الغربية ، ومن يهود الشتات . وقد كتب يوري افنيري يقول : انه بعد ان يقوم الطيار الاسرائيلي بغارة جوية على القاهرة او دمشق ، فانه يعاني من الكوابيس اثناء نومه ، لا بسبب قتل من قتل من الاطفال العرب اثناء الغارة التي قام بها ، ولكن بسبب عذاب الاطفال اليهود في جيتوات شرق اوروبا اثناء احدى المذابح التي ارتكبت في الماضي ضد اليهود . ولكي تكتمل الصورة يجب ان نتذكر ان هذا الطيار في الغالب قد تلقى تدريبه في الغرب ، صنعت طائرته في الولايات المتحدة ، وحصلت عليها اسرائيل من خلال احدى المنح الكثيرة التي تحصل عليها من الولايات المتحدة . هذه الصورة تلخص بوضوح شذوذ وضع اسرائيل ، وهو وضع بلا شك يحتاج الى كثير من التطبيع .

ولو حاولنا ترجمة هذه الصورة المرئية الى مصطلح سياسي ، قد يكون اقل وضوحا ، ولكنه اكثر خضوعا للتحليل ، لقلنا ان الصهيونية هى نسق ايديولوجي ، او بناء فوقي له ثلاثة ابنية تحتية . أما البناء التحتي الاول ، فهو المناطق اليهودية شبه المستقلة في شرق

اوروبا (الجيتو ـ الشتتل ـ مناطق الاستيطان) التي افرزت المسألة اليهودية ، وافرزت ايضا الخطوط العامة والشكل المتميز للاسطورة الصهيونية ، والبرنامج الصهيوني المقترح لحل مشاكل اليهود واليهودية . وقد اختفى الجيتو بعد ان افرز الأيديولوجية الصهيونية ، اي ان الصهيونية نسق فكري يستند الى بناء تحتي أولى غيرموجود .

واذا كان الجيتو في اوروبا الشرقية ، هو الذي افرز تلك المسألة وحلهاالصهيوني المقترح ، فهو لم تكن لديه القدرة او الوسيلة الكفيلة بتنفيذه . فعملية نقل السكان من اوروبا الشرقية ، ومن جهات اخرى ، الى افريقيا واسيا ، عملية تحتاج الى ان تساندها قوة عالمية وتتبناها ، ولا بد ان تكون لهذه القوة مصالح استعمارية في الشرق ، الامر الذي ينقلنا الى البناء التحتي الثاني ، الذي يتكون اساسا من القوى الاستعمارية (الغربية) المختلفة التي تبنت الفكرة الصهيونية وساندتها ودعمتها لخدمة مصالحها ، وان كان يضم ايضا يهود الشتات ، الذين يودون الدفاع عن مواقعهم الطبقية ، او الذين يؤ يدون الصهيونية لسبب او لآخر ، أي ان الصهيونية تستند الى بناء تحتي ثان لا تربطه بها أي علاقة معنوية او جدلية ، وانما تربطه بها علاقة نفعية وميكانيكية .

اما البناء التحتي الثالث ، دولة اسرائيل نفسها ، فهوفريد في انه نتاج البناء الفوقي الصهيوني ، ونتاج مناورات الحركة ومضارباتها وجهودها . وكما بينا من قبل ، فإن الايديولوجية هنا هى التي افرزت المجتمع ، ولم يفرز المجتمع الايديولوجية . كما تظهر فردية هذا البناء التحتي ، في انه ليس البناء التحتي الوحيد ، ولا الرئيسي ، اذ يظل البناء التحتي الرئيسي هو الامبريالية الغربية . ومن النتائج التي ترتبت على هذا التعدد في الابنية التحتية ، ان المواطن الاسرائيلي

يعيش داخل بناء فوقي صهيوني تلمودي ، تسانده ثلاث ابنية تحتية ، لا يتحكم هو في اي منها ، كما انه ليس مسئولا عن اي منها . فهو لا ينتمي لجيتوات شرق اوروبا ، وهو ليس جزءا من التشكيل الحضاري الغربي ، كما انه لا يمكنه ان يتحكم في دينامية الامبريالية الغربية ، ولكنه مع هذا ، مدين بوجوده المادي ، وبفكره ووجدانه للجيتو وللامبريالية . وحتى البناء التحتي الاسرائيلي ، هو الآخر يهيمن عليه ماديا ووجدانيا ، الصهاينة (والامبريالية) .

ولا تصل الشعوب والمجتمعات المختلفة الى حد معقول من الثورية والعقلانية ، من خلال الوعظ والارشاد أوعن طريق التوصل الى الافكار الصحيحة ، (على الرغم من أهمية الوعظ والارشاد وعلى الرغم من ضرورة وجود الافكار الصحيحة ، على المستوى النظري) ، وانما تصل اليها من خلال الممارسة التاريخية ، فيدفع المجتمع ثمن الاخطاء التي يرتكبها (سوء تنظيم اجتماعي ـ اوحروب توسعية) ويجني ثمار انتاجيته وعقلانيته . ومثل هذه الممارسة ، هى وحدها القادرة على تبديد الاساطير ودحض الاكاذيب وتفنيد الاوهام ، التي قد يفرزها مجتمع ما عن نفسه او عن الاخرين . ولكن المجتمع الاسرائيلي محروم من مثل هذه الممارسة التاريخية ومثل هذا الاحتكاك بالواقع الذي قد يبدد الاساطير ، اوعلى الاقل قد يخفف من حدتها . فالاسرائيليون كما بينا ، لا يتواجدون داخل انساق فكرية تعبر عن موقفهم التاريخي المتعين ، وانما هم سجناء الجيتو ، بكل رموزه وافكاره المغلقة ، واساطيره وطقوسه اللازمنية عن انفصال اليهودى الخالص عن الاغيار ، ولكن ما يساعد الاسطورة على الاستمرار ان المجتمع الاسرائيلي لا تتحكم فيه العلاقات الانتاجية والاجتماعية ، التي تسود فيه ، وانما تتحكم فيه القوى التي

تمول اوهامه واساطيره الصهيونية . بل ويمكننا القول ان النمط الانتاجي الأساسي السائد في المجتمع الاسرائيلي هو « دوره » الصهيوني ، الذي يتلخص في ان يشكل الاسرائيلي طليعة الشعب اليهودي الذي يدافع ذاتيا عن « مصير الشعب اليهودي » ووحدته ، ويدافع موضوعيا عن مصالح الامبريالية . وكلما ازداد اصرار الاسرائيليين على البقاء داخل الجيتو اليهودي ، الخالص المقدس ، ازدادت عنصريتهم ضد الفلسطينيين ، الامر الذي يؤدي بالضرورة الى ازدياد العداوة ضدهم من سكان المنطقة ، وبالتالي يزداد اعتمادهم على دولة استعمارية كبرى .

ويحقق المجتمع الاسرائيلي عن طريق دوره الصهيوني هذا ، عائدا اقتصاديا مرتفعا ، ويضمن لنفسه مستوى معيشيا عاليا ، ويضمن بقاءه واستمراره . والاسرائيليون ليسوا متفردين في هذا الوضع ، فالطبقات المستغلة والحاكمة تلجأ عادة الى عزل اقلية ما ، عرقية او دينية او اثنية عن بقية طبقات الشعب . وتحقق لها مستوى معيشيا متميزا لتستخدمها في قمع بقية اعضاء المجتمع كله ، والامبريالية العالمية لا تنظر الى اسرائيل بوصفها استثمارا اقتصاديا عاديا (وان كان هذا لايمنع تحقيق عائد اقتصادي مرتفع ، ان سنحت الفرصة) ، وانما تنظر اليها على انها استثمار سياسي بالدرجة الأولى ، ولذلك فهي تضحي بالعائد المادي المباشر في سبيل الهدف الاستراتيجي النهائي . خلق جماعة استيطانية في منطقة الشرق الاوسط، وجودها رهن بوجود الاستعمار ، تقوم بدور العميل النشيط المدافع عن مصالح الاستعمار . والانفصال النسبي للمواطن الاسرائيلي ، عن اي واقع اقتصادي محدد يجعله محاربا نشطا ، مثل الجندي النازي ، الذي كان يتقدم الى غايته دون اي تساؤل او تردد ، فالاسطورة المجردة تعزل الانسان عن الواقع ، بل وعن

مصالحه وذاته. ان الاسرائيليين - كشعب - يلعبون الدور نفسه الذي لعبته اقلية الايبو في نيجيريا ، وشعب القوقاز في روسيا القيصرية ، فهي اقليات كانت تتمتع بوضع ممتاز نسبيا ، نظير اضطلاعها بوظيفة القمع الموكلة اليها ، سواء من قبل الاستعمار الانجليزي او القيصري الروسي .

ومفهوم الطبقة المحاربة او الجماعة الاثنية المحاربة (او الطبقة / الامة المحاربة ، اذا اردنا استخدام مصطلح ليون بعد تعديله) ليس غريبا عن الشرق الاوسط . فالمماليك حكموا هذا الجزء من العالم قرونا عدة ، الى ان قضى محمد على على البقية الباقية منهم ، وهم في نهاية الامر ، طبقة محاربة ليس لها انتماء حضاري او عرقي قوي للمنطقة (أو اي منطقة اخرى) . بل ان عدم الانتماء هذا هو شرط اساسي للانخراط في سلكها ، ولذا كان يتم اعداد المماليك عن طريق اختطاف الاطفال ثم تنشئتهم تنشئة عسكرية حتى يحتفظوا بلياقتهم البدنية والعسكرية ، وحتى تزداد عزلتهم عن بقية اعضاء الشعب الذي سيقومون بالدفاع عنه ضد الغزو الاجنبي ، والذي سيقومون ايضا بقمعه لضمان تحقيق فائض القيمة لانفسهم وللطبقة الحاكمة .

ولعل طريقة التنشئة في الكيبوتز ، هذه المؤسسة الزراعية العسكرية ، تذكر المرء بطريقة تنشئة المماليك ، من تركيز على الجماعية ، وعلى الانضباط العسكري ، وعلى الزهد في الحياة ، وان كان لا يستبعد الترف بالنسبة للجماعة كلها . ولعل هذه التنشئة هي اقرب شيء في العصر الحديث ، لطريقة تنشئة المماليك . ومن الامور ذات الدلالة ، ان الكيبوتز هو المكان الذي ينشأ فيه اعضاء النخبة العسكرية الحاكمة في اسرائيل ، الذين لا يمتلكون وسائل الانتاج ، ولكنهم يلعبون دورا قياديا في المجتمع كله .

وبالرغم من تمتعهم بمستوى معيشي متميز ، ومكانة اجتماعية عالية ، فإنهم لا يستغلون المجتمع الاسرائيلي ، بالمعنى التقليدي للاستغلال ، وانما يقومون بقيادته كله ليلعب دوره « المملوكي » او « الصهيوني » ، الموكل اليه من قبل الامبريالية ، تجاه المجتمعات العربية المحيطة به .

وقد يكون تشبيه علاقة المجتمع الاسرائيلي بالمجتمعات المجاورة ، بعلاقة القوقازيين والايبو والمماليك ، بالمجتمعات التي كانوا يعيشون فيها ، تشبيها غير دقيق ، (وكل التشبيهات في نهاية الامر ، غير دقيقة) ولكنه - في تصوري - يبين لنا الطبيعة الشاذة للوجود الاسرائيلي في المنطقة والطبيعة الشاذة لبناء المجتمع الاسرائيلي ، الذي يستمد صورته عن نفسه واساسه الاقتصادي من خارج المنطقة ، ويعيش باصرار داخل الاسطورة الصهيونية .

وقد ساعد العرب انفسهم على استمرار هذا الوضع ، بفشلهم النسبي حتى الآن في الحاق ضربة عنيفة تصيب الاسطورة الصهيونية في جذورها . كما ان العرب بالغائهم حتى عهد قريب ، الوجود الفلسطيني او بوضعه تحت الوصاية الجبرية ، خلقوا لاسرائيل الفراغ اللاتاريخي الذي مكنها من التنفس والتحرك بحرية وطلاقة ، فضلا عن ان ما يبديه العرب من مظاهر الرفض الكامل لكل قطاعات المجتمع الاسرائيلي ، بما في ذلك القطاعات المعادية للصهيونية ، من شأنه ان يطمس معالم التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع الاسرائيلي ، ويزيد من هيمنة الاسطورة .

ماساداه والعدم :

ولكن الاسرائيلين في نهاية الامر ، بشر ، يمارسون احساسهم بأنفسهم ، ولهم ادراكهم المباشر للواقع ، وهو ادراك يتخطى حدود

الايديولوجية الوهمية المفروضة عليهم ، ويتخطى الواقع الوهمي الممول . هذا التناقض الحاد الذي يعيشه الاسرائيليون ، وهو تناقض لا يملكون له حسما ، هو الذي يفسر سقوطهم في هوة الجبرية . فالوجدان الاسرائيلي يرى حالة الحرب ، كما لو كانت ةحالة نهائية ، فمنذ بضع سنوات لاحظ الشاعر الاسرائيلي حاييم جوري بمرارة أن « هذا التراب » (اي تراب اسرائيل) لا يرتوي » ، فهو يطالب دائما « بالمزيد من المدافن وصناديق دفن الموتى » ، كما لو كانت ارض اسرائيل آلهة ثأر بذيئة ، وليس مجرد قطعة ارض او اقليم[١٦] . كما لاحظ الكاتب الاسرائيلي بن عيزر ، ان الاسرائيليين الشباب ، الذين يخدمون في الجيش ، يشعرون بأن اهلهم بالاشتراك مع الدولة يضحون بهم دون تعويض او عزاء من عقيدة دينية تؤمن بالحياة بعد الموت[١٧] ، ولذا فهم يشعرون بأن هذه الحروب هي « تضحية علمانية بإسحق » ، اي انها تضحية بشرية لا هدف لها ولا معنى .

ان القيادة الصهيونية / الاسرائيلية ، التي تمركزت وتشرنقت داخل الاسطورة الصهيونية ، لا ترى اي نهاية لهذا الوضع ، بل ترى ان ثمة حتمية لهذه الحروب التي تمد لها المعونات بشكل دائم ، والتي تشدد من قبضة الصهيونية على الاسرائيليين ، وتضمن استمرار وجود « اسرائيل جيتو مسلحاً حصيناً » . ويظهر هذا الاستسلام الكامل في كلمات موشيه دايان في جنازة صديقه روى روتبرج ، الذي قتله الفدائيون الفلسطينيون . فقد قال وزير الدفاع والخارجية الاسرائيلي السابق : « انا جيل من المستوطنين ، ولا نستطيع غرس شجرة او بناء بيت ، دون الخوذة الحديدية والمدفع ، علينا الا نغمض عيوننا عن الحقد المشتعل في افئدة مئات الالاف من العرب حولنا .

علينا الا ندير رؤ وسنا حتى لا ترتعش ايدينا . انه قدر جيلنا ، انه خيار جيلنا ، ان نكون مستعدين ومسلحين ، ان نكون اقوياء وقساة ، حتى لا يقع السيف من قبضتنا وتنتهي الحياة[١٨] .

وتعبر هذه الحتمية والعبثية عن نفسها ، بشكل كوميدي احيانا (ويقال ان الاسرائيليين يتمتعون بقسط كبير من روح النكتة والدعابة) . فقد وجدت هذه الابيات من الشعر على حائط دورة مياه الرجال في الجامعة العبرية :

ليذهب السفارد الى اسبانيا
والاشكناز الى اوروبا
والعرب الى الصحراء .
ولترجع البلد الى الله ،

فقد منحنا من المتاعب الكفاية عندما وعد بها الجميع[١٩] .

حتى الشعور بالحصار ، وهى فكرة مسلطة على الاسرائيليين ، الذين يعانون من الكلوستروفوبيا (الخوف المرضى من الاماكن المغلقة) ـ نجده يخرج في عبارات فكاهية . ففي وقت من الاوقات كان الشباب الاسرائيلي يردد اغنية شعبية مرحة عنوانها « العالم كله ضدنا[٢٠] » ، وفي الوقت الذي زادت فيه حوادث اختطاف الطائرات والهجمات الفلسطينية على المستوطنات ، بعد « نصر » ١٩٦٧ ، قال صحفي في جريدة **معاريف** ساخرا ، ان كل مواطن اسرائيلي قد يكون في حاجة الى خط بارليف خاص به لضمان سلامته .

واذا كانت حالة الحرب الدائمة ، وفقدان الاحساس بالاتجاه ، او السيطرة على الموقف يسبب هذا الاحساس بالعبثية ، فثمة عامل آخر

يؤ رق بال الاسرائيليين ، وهـو علمهـم بأن العربـي الغائـب ليس غائبا ، وان حقوقهم المقدسة المجردة كثيراً ما تبهت بجوار الحقوق العربية المباشرة ، وخاصة اذا كان الاسرائيلي يعيش في منزل عربـي يقرع صاحبه الأبواب . واذا كانت الاعتذاريات الصهيونية ، المركبة والفريدة ، قادرة على اراحة ضمائر صهاينة لندن ونيويورك ، فهـي غير ناجحة ، بالقدر نفسـه، مع الاسرائيليين الـذين يعيشـون وسـط الاكذوبة الصهيونية ، وعلى حطام القرى العربية ، ويختلطون احيانا بالضحايا . بل ان اولادهم ليسألونهم ، احيانا عن العـرب ، وكما يقول ايموس ايلـون ، فان الاسرائيليين غـير قادرين على « تـرديد الحجج البسيطة المصقولة وانصاف الحقائق المتناسقة التي كان يسوقها الجيل (الصهيوني) السابق[٢١] » .

والاحساس بالذنب نحو العـرب ، أو ما اسماه ايلـون « بعقـدة الشرعية » هو احساس منتشر ، يعبر عن نفسه في ادب الاسرائيليين واقوالهم . فقد قال ايلي ايلـون ، الشاعـر الاسرائيلي الشـاب ، ان « البعث التاريخي » للشعب اليهودي ، واي شيء يقيمه الاسرائيليون مهما كان جميلا ، انما « يقوم على ظلم الامة الاخـرى » . ولسـوف يخرج شباب اسرائيل ليحارب ويموت « من اجل شيء قائم اساسـا على الظلم ، ان هذا الشك ، هذا الشك وحده ، يشـكل اساسـا صعبا للحياة[٢٢] . وتتناول قصة في « مواجهة الغابـة » التـي كتبهـا الروائي الاسرائيلي أبراهام ب. يهوشاوا ، والتي وصفها بعض النقاد بأنها هدامة وانتحارية ، بعض الاحداث في حياة طالب يكتب دراسة عن الحروب الصليبية ، وهي « تجربة » تاريخية اخرى عقيمة وعاجزة تطارد العقل الاسرائيلي ، وقد عين احد المسئولين بالصندوق القومي

اليهودي البطل على مضض ، حارسا لغابة غرسها الصهاينة على موقع قرية عربية ازالوها مع ما ازالوا من قرى ومدن ، وتحمل كل شجرة في الغابة اسم احد المساهمين المتحمسين من صهاينة الشتات ، وعلى الرغم من ان البطل ينشد الوحدة ، فإنه يقابل عربيا عجوزاً ابكم من اهل القرية يقوم برعاية الغابة ، وتنشأ علاقة حب / وكراهية بين العربي والاسرائيلي ، فالاسرائيلي يخشى انتقام العربي ، ومع ذلك ينجذب اليه بصورة غريبة . ويكتشف الحارس ، المعين من قبل الصندوق القومي اليهودي ، انه يحاول بلا وعي ، مساعدة العربي في اشعال النار بالغابة ، ولكنه يفشل ، وفي النهاية ، عندما ينجح العربي في ان يضرم النار في الغابة كلها ، يتخلص البطل من كل مشاعره المكبوتة (٢٣) .

ولكن الاحساس بالذنب والاحباط ، الذي لا تواكبه عملية تغيير اجتماعية وسياسية شاملة ، لا يؤدي الا الى الكفر بالقيم ، والى المزيد من التسلح والجبرية ، وهذا هو الذي حدث لآرثر روبين . ففي مواجهة العنف المحيط به في فلسطين ، كتب في يومياته يقول : « يبدو ان العالم كله مريض عقليا ، لا سيما نحن اليهود ، فالناس الذين قضوا شبابهم في الحرب وآثارها يجب معاملتهم كالمجانين(٢٤) » .

ثم غاص روبين في التجريد الذي اضعف من ادراكه للحقيقة ، ووجد نفسه يتصور ان اليهود يطلقون النار على العرب ، ويشتبكون معهم في صراع ابدي بدون سبب واضح . ولذا لم يكن غريبا ان نجده يتجه الى النقيض ، ويدعو الى الجنون نفسه الذي يندد به ، فيقول : « لقد حكم علينا ان نعيش في حالة حرب دائمة مع

العرب ، وليس هناك وسيلة لتجنب التضحيات الدامية(٢٥) » .

ويصل هذا الايمان بالقضاء والقدر ذاته في اسطورة الماساده حيث يموت اليهود موتاً بطولياً على مذبح الدولة . ماساده ، كلمة ارامية تعني « القلعة » ، وتعني هنا آخر قلعة يهودية سقطت في ايدي الرومان اثناء التمرد اليهودي ضد الامبراطورية الرومانية ، وتقع ماساداه على قمة صخرة مرتفعة عند البحر الميت . ويروي المؤرخون ان الحاكم اليهودي هيرود كان قد اقام هذه القلعة خوفا من خطر كليوباتره ، ملكة مصر ، وملاذا يحتمي فيه ، عند الحاجة ، من « الشعب اليهودي » ، الذي كان يريد عزله واعادة حكامه السابقين . لهذا السبب قام هيرود بتحويل ماساده من مجرد صخرة الى قلعة حصينة ، ادخل فيها نظاما متقدما ، نسبيا ، للري ولتخزين المياه . وقد احتل الرومان القلعة ، ولكن اليهود اثناء الثورة اليهودية استولوا عليها ، وذبحوا كل افراد الحامية الرومانية ، بعد ان وعدوهم بالامان ان هم استسلموا (الامر الذي يفسر خشية اليهود من الاستسلام فيما بعد) . ثم حاصر الرومان القلعة من كل الجهات لعدة سنوات حتى احدثوا ثغرة في جدرانها . ويقول يوسيفوس المؤرخ اليهودي ، ان هذا الوضع دفع القائد اليهودي الى اقناع رفاقه بممارسة انتحار جماعي ، بدلا من الوقوع اسرى في ايدي الرومان ، الامر الذي اودى بحياة ٩٦٠ من الرجال والنساء والاطفال ، ثم احرق منازلهم ومخازن مؤنهم ، وحتى يمكن تفسير كيفية تنفيذ عملية الانتحار الجماعي هذه (اذ لو انتحر الجميع فعلا ، لما بقى احد على المسرح ليعلق على الاحداث) قال المؤرخ يوسيفوس ، ان امرأتين وخمسة اطفال قد اختبأوا في احد الكهوف ، وشاهدوا

المنتحرين وهم يقومون بفعلهم البطولي الاخير ، وقد تحولت قلعة ماساداه بعد ذلك الى موقع عسكري روماني ، ثم الى قلعة صليبية (اي ان ماساداه تحولت الى رمز القوة العسكرية المحاصرة .)

وقصة ماساداه هذه اثارت شكوكا كثيرة ، فمصدرها الوحيد هو يوسيفوس فلافيوس . ويوسيفوس هذا هو في الواقع ، يوسف بن ماتيا هاكوهين ، وهو سياسي وقائد عسكري ومؤ رخ يهودي من اسرة ارستقراطية . وحينما نشبت الثورة اليهودية ، عينته الحكومة الجديدة عام ٦٦ م قائدا عسكريا لمنطقة الجليل . التي كانت تعد من اهم المناطق من الناحية العسكرية . ولكن حينما وصلت القوات الرومانية ، سرعان ما تساقطت التحصينات اليهودية ، وحاول هاكوهين الهرب ، ولكنه لم يفلح ، اذ ابقاه جنوده رغم انفه . ثم تمكن القائد وبعض جنوده بعد ذلك ، من اللجوء الى احد الكهوف ، حيث قرر الجنود الانتحار بطريقة جماعية ، فقام هاكوهين بعمل القرعة بنفسه بطريقة كفلت له ان يكون هو آخر المنتحرين ، ثم اشرف على تنفيذ عملية الانتحار ذاتها بكفاءة شديدة . وحينما لم يتبق الا هو وشخص اخر ، اقنع فلافيوس الجندي المتبقي معه بالاستسلام للرومان بدلا من الانتحار . وحينما مثل هاكوهين بين يدي القائد الروماني فلافيوس فسبسيان ادعى النبوة ، وتنبأ ان القائد الروماني ، سيتبوأ عرش روما ، ثم غير اسمه الى يوسيفوس ، واتخذ اسم القائد الروماني اسما ثانيا له[٢٦] . ومثل هذه الشخصية قد يكون من الافضل عدم تصديق رواياتها ، خصوصا اذا كانت رواية بطولية فيها تعويض عن فشل اخلاقي ارتكبه المؤ رخ في حياته ، وعلى كلٍ وصفت الموسوعة اليهودية يوسيفوس فلافيوس ، بأنه لا

يعتد به مؤ رخا ، فطموحه كان اساسا طموحا ادبياً ، كما وصفت كتبه بأنها ذات قيمة ادبية بالدرجة الاولى(٢٧) . واعلنت الباحثة اليهودية ويسي روز مارين فعلا ان نتائج دراساتها تؤ كد ان قصة ماساداه خرافة ، واسطورة ملفقة ، وانه لا يمكن التدليل التاريخي على سلامة الاكتشافات الأثرية التي تستند اليها القصة .

وحتى لو افترضنا صدق اسطورة الانتحار هذه ، فإن المؤ رخين الصهاينة يسقطون كثيرا من العناصر التاريخية ، حتى تبدو ماساداه وكأنها تعبير حقيقي عن « وحدة الشعب اليهودي » . فلا تذكر المصادر الصهيونية ، مثلا ، شيئا عن الحرب الطبقية التي كانت رحاها دائرة بين فقراء اليهود واثريائهم ، وانه قبل حادثة ماساداه ذبح ما لا يقل عن ١٢ الف يهودي من اثرياء اليهود على يد اخوانهم من فقراء اليهود . كما لا تذكر المصادر الصهيونية شيئا عن القلاع اليهودية الأخرى التي آثرت الاستسلام والبقاء على الانتحار والموت ، وكل هذا يدعونا الى رؤ ية حادثة ماساداه على انها الاستثناء وليس القاعدة ، والى جانب كل هذا لا تذكر المراجع الصهيونية ان الانتحار محرم في اليهودية (كما هو الحال في المسيحية والاسلام) وان هذه الديانة السماوية تحرم دفن المنتحرين او اقامة شعائر الدفن الدينية لهم .

ولكننا نعرف من قراءتنا لتاريخ الحركة الصهيونية انها لا تمانع بتاتا في دفن اليهود ثم اعلان انتحارهم ، كما حدث في السفينة باتريا وغيرها ، وكما حدث بشكل مغاير في العراق او المانيا النازية ، وفكرة نفي الشتات الغرض منها هو دفن يهود الشتات . ولعل هذا

هو المصير الذي لا تمانع الصهيونية ان تدفع اليه الاسرائيليين ان هم لم يمتثلوا لديناميه المثل الاعلى الصهيوني المستحيلة . ولعل هذا يفسر لم احاطت الحركة الصهيونية ، والدولة الصهيونية من بعدها ، قصة ماساداه بهالات صوفية ، وحولتها الى اسطورة قومية محورية . وقد نظمت اسرائيل حملات دعائية ضخمة حول عملية الكشف عن القلعة ، التي قادها رئيس اركان الجيش الاسرائيلي ، الجنرال يادين ، وشارك فيها الجيش بامكانيات واسعة ، في الفترة من سنة ١٩٦٢ حتى ١٩٦٥ . وتقوم اجهزة الاعلام الاسرائيلي بمحاصرة العقلية الاسرائيلية واليهودية باسطورة ماساداه . ففي كل عام تقيم بعض اسلحة الجيش الاسرائيلي احتفالات ترديد يمين الولاء على قمة القلعة ، ويقسمون في نهايته بأن « الماساداه لن تسقط ثانية » . ويتم تنظيم رحلات لافواج من السياح اليهود وطلبة المدارس الاسرائيلية للحج الى القلعة ، كما تحرص اسرائيل على ان تدرج زياراتها ضمن برنامج كل زعيم سياسي اجنبي يذهب الى اسرائيل ، بل اعلنت اسرائيل عام ١٩٦٩ عن « دفن المنتحرين » . ولعل استحالة المثل الاعلى الصهيوني ، وتجريديته المتطرفة ، لا يمكنها ان تترجم عن نفسها الا في اسطورة ماساداه ، حيث يقف اليهودي الخالص ضد الاغيار الذئاب ويحاول تدمير نفسه ، ويحبذا لو دمر الآخرين ايضا ، فاسطورة شمشون عادة ما تضاف ملحقا لاسطورة ماساداه . !!

ما العمل ؟ :

ولكن ليس هناك ما يبرر تقبل المثل الأعلى المستحيل ، فالطريق لا يؤدي بالضرورة الى صخرة ماساداه الدموية الرهيبة الوهمية ،

والاساطير المغلقة التي تشبه الجيتو ، من بعض الوجوه ، والتي تتسم بالاتساق الهندسي ، هي ، في اغلبها ، اكاذيب براقة رنانة ، مثل اسطورة ارض بلا شعب لشعب بلا ارض . لكل هذا لابد من البحث عن حلول عقلانية انسانية . وغني عن الذكر اننا لن نقدم في ختام هذه الدراسة حلا تفصيليا لمشكلة الصراع العربي الاسرائيلي ، او للمشاكل الناجمة عنه ، فمثل هذا الحل يقع خارج نطاق مثل هذه الدراسة ، وانما سنقترح اطارا يمكن ان يهتدي به من يريد . وفي تصوري ان ثمة مجالاً للحركة وللخروج ، وثمة امكان لاحلال مثل اعلى متفتح محل الاسطورة المغلقة . ومثل هذا المثل الاعلى مطروح منذ امد طويل ، ويجب الا نمل من تكراره حتى ولوقبل الحكام العرب غير ذلك : الدولة العلمانية الحديثة ، التي تضم الفلسطينيين والاسرائيليين ، وضمان الحقوق المدنية والسياسية الكاملة لكل الاقليات (بما في ذلك اليهود) في كل انحاء العالم . هذا الحل الانساني المعقول ، يتوجه لكل عناصر المشكلة الحقيقية ، ويستبعد كل العناصر الوهمية ، فهو يتوجه الى العنصر الفلسطيني الاصيل ، والى العنصر الاسرائيلي الدخيل ، ويحاول ان يجد اطارا يعبر كل فريق من خلاله عن شخصيته المستقلة ، دون ان يتجنى على حقوق الآخرين . وهو يستبعد العناصر الوهمية مثل الادعاء القائل بأن اليهود يكونون شعبا واحدا ، وان اليهود السفارد والاشكناز ، واليهود الاصلاحيين والارثوذكس والمحافظين ، واليهود المتدينين والملحدين ، والذين يتحدثون اليديشية والعبرية والعربية والانجليزية واللادينو والفرنسية والصينية والالمانية والروسية ، ويهود الفلاشه السود في الحبشة وجماعة بني اسرائيل في الهند ،

واليهود الشقر في الغرب والسمر في الشرق كل هؤلاء يكونون شعبا واحدا . وهو يستبعد ايضا « الحقوق » المقدسة والمطلقة « وحق » يهود نيويورك او يهود بيرو اوجبال الملايا ان يهاجروا الى ارض الميعاد (فلسطين العربية) في اي وقت يشاءون ، كما يستبعد « حق » اسرائيل في ان تستولي على الارض العربية لتوطينهم فيها . ولكن الحل المطروح مع هذا ، او بسبب هذا يؤكد حق كل يهودي ان يحصل على حقوقه المدنية والسياسية كاملة في وطنه .

داخل هذا الاطار يصبح على العرب ان يتعاملوا مع مشكلة ذات ابعاد محدودة ، هى المسألة الاسرائيلية ، مسألة الثلاثة الملايين ، المواطن الاسرائيلي ، الذين يتحدثون العبرية ، والذين لا يعرفون لهم وطنا اخر ، والذين من حقهم ان يحتفظوا بهويتهم الحضارية المستقلة ، وهى مسألة ليست مستعصية على الحل ، على الرغم من كل المصاعب التي قد تواجهنا . فالعالم العربي يضم اغلبية عربية ، تتحدث العربية ، ولكنه يضم ايضا عشرات الجماعات الاخرى التي لها هويات وحضارات مختلفة ، لا يحاول العالم العربي ابتلاعها او تدميرها ، طالما انها لا تتعدى على حقوق الاغلبية ، وطالما انها لا تمثل خطرا على فكرة توحيد العالم العربي .

ولكن لا يمكن ان يتحقق هذا الحل الانساني الا عن طريق العرب وحدهم ، فهم وحدهم العنصر الحر الذي يمتلك حدا معقولا من حرية الحركة والارادة . وانا من المؤمنين بأن التناقضات الداخلية في المجتمع الاسرائيلي ، مهما بلغت من حدة ، فلن يمكنها احداث التغيير في الاتجاه المطلوب ، لان البنية الصهيونية للمجتمع

الاسرائيلي كفيلة باحباط كل امكانيات الرفض الحقيقية .

ولعل الصيغة المثلى لتحقيق هذا الحل هو ما سميته من قبل « بالحوار المسلح » اي ان يحاول العرب الكشف عن العناصر العقلانية الثورية داخل المجتمع الاسرائيلي ، وفي صفوف يهود الشتات ، وان نحاورها ونشجعها ونتبناها . ولكن الحوار وحده ، ان لم تسانده القوة العربية الضاغطة ، وان لم يسانده الكفاح المسلح ، فلن يجدي فتيلا ، حتى ولو كان مع اعقل العقلاء من الاسرائيليين واكثرهم حكمة وثورية ، فمثل هذا الحوار المجرد سيكون بمثابة دليل تستخدمه السلطة الصهيونية الحاكمة ، لتبين مدى ضعف العرب وتخاذلهم امام زحف المطلق الصهيوني المسلح . والحوار المقترح ليس دعوة للصلح مع الصهيونية ، فأنا من المؤمنين بأنه لاسلام ولا صلح ولا حوار مع الايديولوجية الصهيونية او مع ممثليها داخل اسرائيل او خارجها ، فمثاليتها وديناميتها ومؤسساتها مبنية على الحد الاقصى من العنف الفكري والعقلي . وانما هى دعوة للحوار تقع خارج نطاق الرؤية الصهيونية كلية ، وتنطلق من رفض لكل مقوماتها ونتائجها . كما ان هذه الدعوة للحوار ، ليست دعوة للسلام المبني على الاستسلام والتنازل ، وهوسلام على اية حال لم يؤد الى شيء ، الا الى احتلال لُبنان وذبح الفلسطينيين في بيروت ، بل هى دعوة لان يقوم الانسان العربي بدوره التاريخي ، كي يحرر ارضه ، ويحرر نفسه من الهجمة العنصرية ، الامبريالية / الصهيونية ، وهوان حرر نفسه وارضه فسوف يحرر ايضا الاسرائيليين ويهود العالم من هيمنة ايديولوجية غيبية عنصرية .

* * * *

ملحق
في المنهج

في علم اجتماع المعرفة

هذه الدراسة يمكن تصنيفها على أنها دراسة تطبيقية في علم اجتماع المعرفة ، وهو علم لا تزال حدوده آخذة في التبلور . ويعتبر كارل ماركس ، من بعض الوجوه ، هو مؤسس هذا العلم ، حينما طرح رؤيته الخاصة بعلاقة الأفكار (أو البناء الفوقي) بعلاقات الانتاج (أو البناء التحتي) ، وقد ساهم ماكس فيبر ، من خلال دراسته في علم اجتماع الدين ، في هذا المجال ، حيث بين علاقة البروتستانتية بالرأسمالية ، وعلاقة الكونفوشية بطبقة المتعلمين البيروقراطيين في الصين القديمة . وحاول دوركهايم وشيلر ومانهايم وسوروكين وجورفيتش[١] توسيع حدود هذا العلم واعطاءه شكلا محددا . وقد عرّفه عاطف غيث بأنه العلم الذي يهتم بالعلاقة بين أنساق الفكر والوقائع الاجتماعية [٢] . أما الطاهر لبيب فقد عرّفه بأنه تحليل لطبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الانتاج الفكري ومعطيات البيئة الاجتماعية ، وتحديد وظائف هذا الانتاج في المجتمعات ذات التركيب التنضيدي Stratification أو الطبقي [٣] وقد عرفه كاتب مدخل « علم اجتماع المعرفة » في معجم **فونتانا للفكر الحديث** « بأنه دراسة علاقة أساليب التعبير وأشكال الأفكار بالسياقات الاجتماعية المختلفة »[٤] .

وقد حاول بيتر برجر وتوماس لكمان ، في كتابهما **التكوين الاجتماعي للواقع** تقديم ما تصوراه تعريفا جديدا لعلم اجتماع المعرفة ؛ فبينا أن مفهوم « المعرفة » و« الواقع » مفهومان نسبيان من الناحية الاجتماعية . فمعرفة المجرم تختلف عن معرفة عالم الجريمة ، ومعرفة الراهب في الصين وما يشكل واقعه يختلفان عن معرفة سائق القطار وواقعه في انجلترا ، وبالتالي فان كل معرفة مرتبطة بسياقها

الاجتماعي المختلف ، ويرى برجر ولكمان أن علم اجتماع المعرفة يمكن تعريفه من خلال تحديد مجاله وأهدافه :

١ - فهو علم لا يدرس « الأفكار » بالمعنى التقليدي ، وإنما يدرس أيضا كل الظواهر التي تندرج تحت اصطلاح « معرفة » ، بغض النظر عن مدى صدقها أو كذبها ، أو مدى تماثلها او عدم تماثلها مع الواقع . ولذا فهو يتعامل مع أفكار رجل الشارع ، كما يتعامل مع « معرفة » الساحر في المجتمع البدائي .
٢ - وعلم اجتماع المعرفة لا يدرس الأفكار بالمعنى الخاص ، ولا المعرفة بالمعنى العام الشامل فحسب وانما يدرس ، كذلك ، العملية الاجتماعية التي تؤدي إلى ظهور كم من المعرفة يقبل على أنه الواقع . إن علم اجتماع المعرفة يدرس كيف تصبح الفكرة الذاتية (الفردية) معرفة اجتماعية ، ثم واقعا اجتماعيا (٥) .

وكل التعريفات السابقة تفترض وجود علاقة بين طرفين ، الطرف الأول هو عالم المنتجات الفكرية (أيديولوجيات - فلسفات - قصائد - معمار - نظريات علمية) ، والثاني هو الواقع الاجتماعي والتاريخي . وهي ترى أن مهمة هذا العلم هي دراسة العلاقة بين الطرفين ، ولعل الاختلاف بين تعريف غيث ومعجم فونتانا ، من جهة ، وتعريف لبيب من جهة أخرى ، هو ، في نهاية الأمر ، اختلاف في مدى الاهتمام بتفاصيل الحياة الاجتماعية ، في مقابل الاهتمام بتفاصيل الحياة الفكرية ، وهو أيضا اختلاف على تحديد مدى « استقلالية » الفكر عن الواقع ، أو الواقع عن الفكر ، ومدى ارتباطهما .

وقد قام إلزورث فورمان ، في كتابه **علم اجتماع المعرفة في الولايات المتحدة ١٨٨٣ - ١٩١٥** ، بتحديد موقعين (يطلق

عليهما هو اصطلاح « موضوعتين ») في علم اجتماع المعرفة ، هما : الموقف النقدي / الانعتاقي (ماركس ولوكاش وماركوزوهابرماس) ، والموقف الاجتماعي/ التكنولوجي (كونت دوركهايم وجورفيتش) . (ويبدو أن هذا التمييز يحتوي على أصداء من تمييز مانهايم بين الأيديولوجية واليوتوبيا) . ويتفق الموقفان على الخطوط العريضة التي تحدد مجال علم اجتماع المعرفة :

١ ـ ان ثمة علاقة بين المعرفة وأساسها الاجتماعي (فالمعرفة لا تهبط علينا من السماء) .

٢ ـ من المفيد دراسة هذه العلاقة .

٣ ـ حينما يدرس الفلاسفة أصل المعرفة ، فانهم يدرسونها بشكل مجرد ، وهذا يختلف عن موقف عالم اجتماع المعرفة .

ولكن الموقفين يختلفان بعد ذلك في النقاط التالية :

١ ـ يرى الفريق النقدي أن الأساس الاجتماعي للمعرفة هو الطبقات والفئات صاحبة المصالح ، بينما يرى الفريق الثاني أن هذا الاساس هو الحضارة أو الجماعة بوصفها كلا .

٢ ـ ولذا ، فبينما يقوم الفريق الأول بالتركيز على تحليل الأيديولوجية السائدة في المجتمع ، يركز الفريق الثاني على تحليل المشاعر الجماعية ، مثل موقف الرجل العادي ، والأنماط العقلية الجماعية ، وطريقة التفكير البدائي .

٣ ـ من هذا المنظور يرى أعضاء الفريق الأول أن مهمة العلوم الاجتماعية هي كشف القوى الاجتماعية المستغلة ، عن طريق إظهار القوانين التي تتحكم في التاريخ ، حتى تساهم في تغيير

المجتمع ، بينما يرى أعضاء الفريق الثاني أن مهمة العلوم الاجتماعية هي تراكم المعرفة حتى يتسنى إظهار الأنماط المتكررة في المجتمع ، وحتى يتم الحفاظ على اتزان المجتمع وثباته .

٤ ـ ويصبح دور العالم الاجتماعي ، من وجهة نظر الفريق الأول ، هو أن يكون ناقدا ثوريا عقلانيا ، يعمق من وعي الجماهير ، ويقوم بتحليل اشكال القمع المتعينة ، في ضوء صياغاته النظرية المثالية (الثورية) . أما دوره ، من وجهة نظر الفريق الثاني فهو أن يكون الخبير أو المستشار المحترف ، الذي يأخذ رأي غيره من الخبراء ، ويكتشف الأنماط المتكررة في السلوك الانساني .

٥ ـ والصورة الأساسية للمجتمع ، من وجهة نظر الفريق الأول ، هي صورة الصراع . فالمجتمع ليست له أولوية على الفرد والسلطة ، والترتيب الهرمي ، وعدم المساواة ليست ضرورية للتطور الانساني ، والتغيير الجذري مسألة ممكنة ، والانسان كائن خلاق ليست له دوافع ثابتة ، ولذا فهو قادر على إحداث تغييرات عميقة . أما بالنسبة للفريق الثاني ، فالصورة الأساسية هي صور النظام ، فالمجتمع له أولوية منطقية وتاريخية وأخلاقية على الفرد ، وعدم المساواة ضرورية للحفاظ على نظام المجتمع واستقراره ، والتغيير البطيء « العضوي » هو وحده الممكن ، فالانسان كائن له دوافع أو أهواء أساسية يجب التحكم فيها ، وهو كائن لا يعيش سوى داخل التقاليد ، ولذا فهو غير قادر على إحداث أية تغييرات جذرية [٦] .

وتوجه الاعتراضات التالية لعلم اجتماع المعرفة :

١ ـ إنه لا يعطى أهمية كافية لمضمون التفكير ومدى صدق مقولة ما أو كذبها .

٢ ـ إن البناء الحضاري الفوقي ، بعد أن يظهر للوجود ، تصبح له حياته الخاصة ، ويتحول إلى جزء من تراث حضاري دائم .

٣ ـ إن منتجات الانسان الحضارية والفكرية والجمالية متعددة المستويات ، ولذا فعلم اجتماع المعرفة هو علم تبسيطي . لأنه يرد هذه المنتجات إلى وضع سياسي محدد ، كأن يربط بين المادية والراديكالية ، والمثالية والمحافظة ، أو أن يطلق اصطلاح « بورجوازي » على أعمال فلوبير وزولا وجويس وبروست .

٤ ـ إن الأشكال الفنية قد تنمو من داخلها ، محكومة بمنطقها الداخلي الخاص ، وهي تعد انعكاسا للأشكال الفنية التي سبقتها ، بالضرورة وامتداداً لها(٧) .

بعد هذا العرض القصير ـ المبتسر ـ لبعض التعريفات والتيارات في علم اجتماع المعرفة ، والاعتراضات الموجهة ضده ، قد يكون من المفيد أن نبين بعض منطلقاتنا الخاصة بهذا العلم في هذه الدراسة ، وابتداء يمكن أن نقرر أن الاعتراضات الموجهة لهذا العلم ، برغم وجاهة بعضها ، ليست حتمية بالضرورة ، ولعل ما يتصوره البعض نقطة قصور يصبح ، هو ذاته ، موطن قوة ، إذا ما اختلف المستوى التحليلي . ولنأخذ على سبيل المثال ، الاعتراض الاول ـ وهو أن علم اجتماع المعرفة يحاول ألا يحكم على مدى صدق مقولة ما أو كذبها ، كما أنه لا يعطي أهمية كافية للمضمون ـ ولو سقط علم من العلوم الانسانية فعلا في النسبية المحضة ، ولم يساعدنا على « الحكم » (حتى تتحول المعرفة إلى فعل فاضل) فانه يتحول إلى تجربة جمالية او تمرين ذهني ولكن العلم الذي يقفز إلى الحكم دون تفهم للمنطق الداخلي للأحداث هو علم تجريدي ينحو نحو الاطلاق ، وبالتالي يفقد صفة العلم. ولذا لا بد أن يحاول عالم اجتماع المعرفة أن يفهم منطق

النسق الفكري الداخلي ، بوصفه كيانا متكاملا مكتفا بذاتـه ، حتى يفهم قوانينه الداخلية . وقد حاولنـا أن نفعـل ذلك حينما حاولنا دراسة منطق الأسطورة أو الأيديولـوجية الصـهيونية من الداخـل ، وأن نحـدد قانونهـا الأسـاسي ، وقـد اسقطنـا أهمية « المضامـين » الفكرية والأيديولـوجية والـدينية المختلفـة التـي تستوعبها وتتبناها الأيديولوجية الصهيونية . ولكن محاولة الفهم من الداخل لم تكن نهاية في حد ذاتها ، وإنما هي وسيلة لمعرفة الملامح الخاصة للنسق ، حتى يمكننـا مراقبتـه في احتـكاكه مع الواقع ، وحتى يمكن ان نتنبأ بالتوترات التي ستنشأ داخله ، والصراعات التي ستنشأ بينه وبين الواقع الذي سيحتك به .

أما القول بأن البناء الحضاري الفوقي قد تصبح له حياته الخاصة ، ويتحول إلى جزء من تراث حضاري دائم ، فهو أمر مقبول أيضا ، ولكن حتى عناصر التـراث الحضـاري ، « الدائمـة الثابتـة » حينما تتواجد داخل نسق فكري ما فانها تكتسب أبعادا جديدة ، لا يمكن فهمها إلا في ضوء الواقع الاجتماعي لهذا النسق . وفي دراستنا لمفهوم « صهيون » على سبيل المثـال ، بينـا أن « حـب صهيون » جزء من تجربة انسان دينية ، وأن فكرة « المكان المقـدس » تكاد تكون فكرة إنسانية عالمية ، وأنها تشكل جزءا من التراث الديني اليهودي ، وهو تراث لا ترتبط أشكاله بالضرورة الآن بواقع اجتماعي محدد ، إذ يؤمن بهذا التراث اليهود الأمريكيون الذين يعيشون في الولايات المتحدة في القرن العشرين ، وكذا يهود اليمن في العصور الوسطى ، ويشاركهم المسلمون والمسيحيون في التعلق بأماكنهم المقدسـة . ولـكن هذه الفكرة أو الصورة الـدينية اكتسبـت أبعـادا جديدة كلية في النسـق الفكري اليهودي الاندماجي (إذ أصبحت مجرد تعبير عن الرغبة في التسامي الدينـي ، وبـذا أصبحـت قريبـة للغـاية من التصـور الاسلامي) ، أما في النسق الفكري الصهيوني فقد أصبحت مكانا

تخـرج منـه الجيوش المسلحـة . وبالتـالي فالقـول بوجـود الاشكال الحضارية « الدائمة »،التي لها حياتها الخاصة ، لا ينفي ، بالضـرورة ، أنهـا تكتسب حياة وأبعـادا سياسية واجتماعية تختلف باختلاف النسـق الـذي تتواجـد داخلـه . ويمكن الـرد على كافـة الاعتراضات الأخرى بالطريقة نفسهـا ، أعنـي أن نقطـة القصـور يمكن ان تصبـح نقطة قوة (والعـكس صحيح بحسـب المستـوى التحليلي وبحسب السياق ، فالخاص لا ينفي العام ، والدائم لا ينفي المتغير ، والداخلي لا ينفي الخارجي . فظاهرة ما قد يكون لها منطقها الخاص والداخلي ، ووجودها الذي يتخطى تتابع المراحل التـاريخية والنظم الاجتماعية (مثل اللغة) ، ولكنها يمكنها أن تخضع ، أيضا ، وفي ذات الوقت ، للمنطق الاجتماعي العام الذي يسود مجتمعا ما .

ولعل موقفنا من الاعتراضات الموجهة لعلم اجتماع المعرفة هو موقفنا نفسه من محاولة تصنيف التيارات المختلفة الموجـودة في علـم اجتماع المعرفة إلى تيارين أو موقفين ،(موقف « نقـدي انعتاقـي » ، وآخـر « اجتماعي تكنولوجي ») إذ إنني أجد انه من الممكن تبني الموقفين أو المنهجين حتى يكمل الواحد منهما الآخر ، وهذا ـ في تصوري ـ ما حاولت تطبيقه في هذه الدراسة . فقد اتبعـت المنهـج « الاجتماعـي التكنولوجي » في « المرحلة الاولى » ثم المنهج « النقدي / الانعتاقي » في « المرحلة الثانية » . فنحن لم نستبعد دراسة الأنماط المتكررة في السلوك الانسانـي ، وإن كنـا حاولنـا ، أيضـا ، كشف القـوى الاجتماعية المستغلة . وإذا كنا قد افترضنا أن الانسان كائن خلاق ، قادر على إحداث تغييرات عميقة (ومن هنا إيماننا بمقـدرة الانسـان العربي والانسان اليهودي على الانعتاق) ، فاننا أيضـا لم نستبعـد امكان أن يجد الانسان نفسـه في موقف تصبـح فيه للقيم الاجتماعية الأولوية على الفرد ، ويصبح النسق هو المهيمن (كما هو الحال مع الانسان الاسرائيلي) . وبالتالي فنحن قد تبنينا صورتين متناقضتـين

للمجتمع : صورة المجتمع ككيان عضوي متماسك يكاد يكون ساكنا (الأيديولوجية الصهيونية والمجتمع الصهيوني من الداخل) ، ولكننا ، أيضا ، أكملناها بصورة جدلية مبنية على الصراع (الانسان العربي الذي يحارب ضد هذا المجتمع من الخارج ، يقرع الأبواب ليزعزع الفكرة والمجتمع الصهيوني) . ومرة أخرى إذا كان المنطق الخاص لا يجبّ المنطق العام ولا يستبعده ، فالتوازن الداخلي للنسق الفكري الاجتماعي لا ينفي وجود الصراع الخارجي والداخلي والجدل . وعلى عالم اجتماع المعرفة إذن أن يكون الخبير أو المستشار المحترف الذي يحاول اكتشاف الأنماط المتكررة في السلوك الانساني ، وأن يكون أيضا ، الناقد الثوري العقلاني الذي يعمق من وعي الجماهير .

في الأيديولوجية :

وهذه الدراسة هي دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة ، والحالة التي درسناها هي « الأيديولوجية الصهيونية » . وقد وصف أحد علماء الاجتماع مفهوم الأيديولوجية بأنه ، في واقع الأمر ، مجموعة أو عائلة من المفاهيم ، كما وصفه عبدالله العروي بأنه « مشكل » « وغير بريء » وقد يصلح أداة للتحليل ، ولكن بعد « عملية فرز وتجريد »[٨] . ولن نحاول القيام بهذه العملية في هذا الملحق ، وإنما سنعرض لبعض التعريفات حتى نصل الى التعريف الملائم لهذا البحث ، وتعريفات الأيديولوجية تصل ، أحيانا ، إلى درجة عالية من العمومية فقد عرفت على انها « نسق من الأفكار عن العالم الاجتماعي تضرب بجذور عميقة في مجموعة محدودة من القيم والمصالح »[٩] وهذا التعريف لا يختلف عن تعريف ستارك ، الذي يرى أن كل أشكال الفكر تضرب بجذورها في المجتمع ، ولكن الأيديولوجية لا تضرب بجذورها في الواقع الاجتماعي فحسب ، وإنما في تطلعات الأفراد .[١٠] .

اما د. / عاطف غيث في قاموس علم الاجتماع فيرى أن ثمة معنى حياديا للمصطلح ، هو كما يلي : « الأيديولوجية نسق من المعتقدات والمفاهيم (واقعية ومعيارية) يسعى إلى تفسير ظواهر اجتماعية معقدة من خلال منطق يوجه ويبسط الاختيارات السياسية / الاجتماعية للأفراد والجماعات » . ثم يورد معنى آخر (لا يذكر د. غيث هل هو معنى حيادي أم لا ؟) : « هي نظام الأفكار المتداخلة (كالمعتقدات والتقاليد والمبادىء والاساطير) التي تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما ، وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية ، وتبررها في نفس الوقت » . ثم يطرح ما يسمى بالاستخدام الفني الذي « يميل إلى عد الأيديولوجية » محصلة عدة عناصر ، فهي لا تدل فقط على المعتقدات التي توجد لدى الناس فقط ، أو نسق القيم ، أو محصلة الأهداف والمعايير وإنما تتضمن كل هذه الجوانب مجتمعة ، بالاضافة إلى نظرة الانسان للأشياء المحيطة به ، والتصور الذي يطوره عن العالم ، وهي في الوقت نفسه ، تشير إلى مجموعة الخبرات والأفكار والأراء ، التي يستند إليها في تقويمه للظواهر المحيطة به . (ثم أورد بعد ذلك معالجة كارل مانهايم للموضوع وبعض استخدامات علماء الاجتماع السياسي لمصطلح الأيديولوجية السياسية)(١١) .

ويلخص عبدالله العروي القضية على النحو التالي :

١ ـ يستعمل المفهوم في ميدان المناظرة السياسية حينما نقول : إن الحزب الفلاني يحمل أيديولوجية ، أي مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوى تحقيقها على المدى القريب والبعيد (الأيديولوجية / قناع) .

٢ ـ يستعمل المفهوم في وصف رؤ ية المجتمع (في اجتماعيات الثقافة)

في دور من أدواره التاريخية حين نقول : « أيديولوجية عصر النهضة ـ أي نظرة رجال ذلك العصر للكون والمجتمع والفرد « أو » الأفق الذهني الذي كان يحد إنسان ذلك العصر (الايديولوجية / رؤ ية كونية) .

٣ ـ يستعمل المفهوم في نظرية المعرفة ونظرية الكائن (كائن الانسان المتعامل مع محيطه الطبيعي) ، والسؤال الذي يطرح في هذا المجال هو لم لا يرى الانسان الأشياء كما هي ، بل يراها طبقا لتصوراته ودعواه وموقعه ؟

٤ ـ أما المجال الرابع فهو مشترك بين المجالات الثلاثة الأخرى ، وهو حينما تدرس تأثير أيديولوجية على الفكر أو الحدود الموضوعية التي ترسم أفق ذلك الفكر (ونحن هنا نعارض الفكر الأيديولوجي بالفكر الموضوعي أو العلمي) (١٢) .

ولعل السمة الأساسية المشتركة بين كل التعريفات هي أن كل التصورات المطروحة ترى أن ثمة علاقة مركبة بين الأيديولوجية والواقع ، فهي لا تعكسه فحسب ، بل تحاول تسويغه أيضا ، والواقع ليس مجرد واقع اجتماعي مادي ، وإنما هو واقع اجتماعي نفسي روحي ، بل إنه ليس مجرد واقع فحسب ، وإنما هو ايضا تطلعات وآمال . ولعل هذا يفسر ظاهرة اعوجاج الفكر الايديولوجي .

وقد حاول مؤلف مدخل « الأيديولوجية » في **موسوعة « معجم تاريخ الأفكار** أن يصل إلى تعريف متكامل ، من خلال عرض كافة النتائج التي وصلت إليها معظم المناهج المعروفة . فالتفسير المعرفي للأيديولوجية (المرتبط بعصر التنوير والعقلانية) يستند إلى نظرية حسية في المعرفة ، وإلى الايمان بامكان تحديد مدى صدق أو كذب الأفكار بالرجوع إلى عالم الحواس الخمسة ، فان تطابقت الأفكار مع هذا الواقع ، فهي صادقة ، وإن لم تطابقه فهي زائفة . أما

التفسير الاجتماعي فيرى أن الايديولوجية نسق من الأفكار التي تتشكل من خلال الواقع الاجتماعي ، وأنها ليست بالضرورة حقيقية بالضرورة ، ولكنها ، مع هذا ، قادرة على إشاعة التضامن الاجتماعي وعلى تجنيد الجماهير وتحريكها ، وعلى الضبط الاجتماعي . والأيديولوجية قد تبرر (أو تفند) مجموعة من الأهداف والقيم ، وأن تضفي شرعية (أو تكشف) سلطة سياسية ، أي أنها قناع وسلاح معا .

أما التفسير النفسي فيرى أن وظيفة الأيديولوجية هي تهدئة التوترات النفسية عن طريق طرح رؤية تعطي تفسيرا جديدا يجعل من الممكن تقبل الموقف (الاجتماعي أو التاريخي) المسبب للقلق والتوتر ، أي أن الأيديولوجية عرض وعلاج .

أما كليفورد جيرتز (وهو ممثل التصور الحضاري / الاجتماعي للأيديولوجية) فيرى إن التصورين الاجتماعي والنفسي ، قاصران ، ويرى أن الأيديولوجية تستمد قوتها من مقدرتها على الاحاطة بالحقائق الاجتماعية ، وعلى صياغتها صياغة جديدة ، والتعبير عنها بلغة تستعصي على لغة العلم ، وأنها تقوم بدور الوسيط لمعان أكثر تركيبا مما قد يوحي به معناها الحرفي . وهي تستطيع القيام بدور الوسيط ، لأنها نسق رمزي يستخدم نموذجا لأنساق أخرى (رمزية وعضوية واجتماعية ونفسية) . والنسق الرمزي يمكن إدراكه ادراكا مباشرا ،وعن طريقه يمكن إدراك الأنساق الأخرى ، وبذا تكون عملية الادراك هي نتاج تماثل الأنساق الرمزية المختلطة بالأنساق الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية .

فالأيديولوجية ليست علامة تلصق على الاشياء والظواهر وإنما هي استعارة أساسا ، والاستعارة ليست صادقة أو كاذبة ، وانما هي محاولة

للتعبير عن الواقع ، قد تفلح ، وقد تخيب ، والاستعارة ـ من منظور حرفي ـ قد تخطىء الواقع وتشوهه ولكنه تشويه يعكس حقائق معينة (ويطمس حقائق أخرى) ؛ وبالتالي يوصل « رسالة » محددة للمؤمنين بها . وبهذا المعنى يمكن النظر إلى الأيديولوجية الاستعارة على أنها صورة مرتبة للنظام الاجتماعي (القائم أو المرغوب فيه) ، عن طريقها يصبح الانسان حيوانا سياسيا ، إنها تشبه الخريطة التي تحول العالم الواقعي إلى أماكن تربطها طرق لها أسماء وأرقام . إنها الصورة المحورية أو الاستعارة الأساسية التي يمكن عن طريقها إدراك الواقع السياسي بحيث يصبح كلا متكاملا[١٢] .

لكل هذا يمكن القول إن الأيديولوجية لا تضم عنصرا وتستبعد آخر ، ولكنها تضم كل العناصر (السياسية والحضارية والنفسية والاجتماعية) في نسق متكامل يماثل الواقع (الحقيقي والنفس) الذي تدعو له الأيديولوجية . ومن هذا المنظور يصبح السؤال التقليدي عن مدى مطابقة الأيديولوجية للواقع سؤالا تختلف الاجابة عنه باختلاف الأيديولوجية التي هي موضوع البحث ، ويصبح السؤال هو عن مدى فعالية الأيديولوجية في رسم صورة للواقع الاجتماعي وتقديم خريطة له ومحورا لخلق الوعي الجمعي .

بعد هذا العرض يصل شريف الى تعريفه المركب (المتأثر بموقف جيرتز) ، وهو أن الأيديولوجية نسق من الأفكار والقيم ، مثقل بالمشاعر ، مشبع بالاساطير ، مرتبط بالممارسة ، يتناول الانسان والمجتمع ، والشرعية والسلطة ، ويتبنى الانسان هذا النسق بشكل روتيني ، ويتأكد ويتوطد بحكم العادة . ويتم نقل هذه الأساطير والقيم ، بطريقة مبسطة وكفأة ، من خلال الرمز والصور ، والاعتقادات الأيديولوجية المتماسكة مع نفسها إلى حد ما ، وتتسم بدرجة من الوضوح كما أنها متفتحة على الأمثلة والمعلومات الجديدة

، والايديولـوجيات عندهـا إمـكانية كبـيرة في تجنيد الجماهـير وتسييرها[١٤] .

ويقسم العروي الكتاب الذين يستخدمون مفهوم الأيديولـوجية الى ثلاثـة اقسـام : موقف من يضـع فكره خارج نطـاق المفهـوم ، وموقف من يقبل المفهوم ، أما الفريق الثالث فهو يستعمل المفهوم أداة تحليلية ، مجردا من أي اختيار فلسفي . وكاتـب هذه الدراسـة يعتقد انه من هذا الفريق الثالث ، فعلى الرغم من أنني قد تبنيت ـ في الدراسة ذاتها ـ موقفا فلسفيا وسيا سيا محـددا ، فانـني حاولـت ان اكون « وفيا لمنهج المادة التي أبحث فيهـا »[١٥] . ولـذا استخدمـت المفهوم المركب للأيديولوجية ، الذي ينطـوي على مفـاهيم فلسـفية مختلفة ، وبالتالي يصبح محايدا الى حد كبير ويصبح أداة تحليلية .

وقد أشرنـا من قبـل إلى رؤ ية العـروي للأيديولـوجية قناعـا ، ورؤ ية كونية ، وأداة ، لادراك الواقـع ، وإلى معارضـة الفـكر الأيديولوجي بالفكر العلمي . وقد استخلص العـروي أنـه يوجـد مستويان : مستوى الأيديولوجية الذي نظن فيه أنها مطابقة للواقع ، ويستلزم هذا المستوى من الباحث أن يتوخى الدقة في وصف السمات الأساسية للأيديولوجية ، بمـا في ذلك ادعاءاتهـا عن نفسهـا ، أمـا المستوى الثاني ، فهو الذي يقف عنده الباحـث عندمـا يحـكم على الأيديولوجية أنها أيديولوجية لا تعكس الواقع على الوجه الصحيح . ويرى العروي ان الظاهرة النقدية هي التـي تميز الأيديولـوجية عن المفاهيم الأخرى (مثل فكرية ـ ذهنية ـ عقيدة ـ فلسفة)[١٦] . هذان المستويان ـ في تصوري ـ يقابلان المستويين ، أو الموقفين الاجتماعي / التكنولوجي ، والنقدي / الانعتاقي .

ونحن نحـاول ـ في هذه الدراسـة ـ أن ننظـر إلى الأيديولـوجية الصهيونية على المستويين اللذين أشار اليهما العروي ، فننظر إليهـا

لنصفها ، ولنـدرك منطقهـا الـداخلي ، بغض النظـر عن مطابقتهـا للواقع . كما أننا ننظر إليها على أنها برنامج سياسي تبشيري ، يحاول أن يغير الواقع لحساب رؤ ية جديدة ومصالح محددة . وقد حاولنـا كشف هذه المصالح عن طريق دراسة نشأة الفكرة الصهيونية ، كما أننا حاولنا أن نبين كيف تحولت هذه الفكرة نفسها إلى واقع ، سواء من خلال الدعم الأمبريالي أو من خلال الممارسـات الصـهيونية في فلسطين والغرب . إننـا ـ في دراستنـا للصـهيونية ـ حاولنـا فهمهـا بوصف سماتها ودراسة أصولها ، وحاولنا تفسيرها بوضعها في سياقها مع الظواهر المماثلة ، وحاولنا الحكم عليها أيضا بأن ندرس البدائل التاريخية المتاحـة ، وبالنظـر إلى نتائجهـا على الانسـان والأرض ، منطلقين من الاعتقاد بأن ثمة حدا ادنى من القيم متعارفا عليه بين البشر (على الرغم من نسـبية الأخـلاق ، وعلى الرغـم من تاريخية الوجود الانساني) .

وقد تبنينا تعريف شريف المركب كنقطة انطلاق ، لأنـه يشتمـل على كل العناصر النفسية والسياسية والاجتماعية والحضارية (الواعية وغير الواعية) ، ولكن هذا التعريف ، على الرغم من تركيبيته ، أو ربما بسببها ، قد لا يكون هو أحسن الأدوات التحليلية ، ولـذلك أكملناه ، بالمفهوم الماركسي للبناء الفوقي والبناء التحتي ، بعد تعديله وتحويره ليتخطى التبسيط والميكانيكية اللتين التصقتـا به ، ودون ان نتبنى الموقف الفلسفي التقليدي المرتبط بالمفهوم .

ونحن نرى أن النظريات التي تحاول تفسير الظاهرة الصـهيونية تفسيرا علميا (وليس غيبيا أو تآمريا أو أخلاقيا) لا تأخذ في الحسبان مشكلة الشكل الخاص والمتعين للظاهرة ،ولذا فهي تفشل في تفسير لمّ ترجمة مشاكل اليهود الاجتماعية / الاقتصادية نفسها إلى بنية تاريخية محددة ، تعرف باسم « المسألة اليهودية » وهي بنية تشترك ، في بعض

قسماتها وملامحها العامة ، مع البنيات المماثلة ، ولكنها تختلف عنها في الملامح الخاصة ، وفي الحلول المطروحة . وتفشل النظريات العلمية في تفسيرلم وطن الامبرياليون في فلسطين يهودا ، ولم يوطنوا أوروبيين مسيحيين كما فعلوا في الجزائر أو روديسيا ؟ أليست كلها مصالح امبريالية تخدم المخطط الامبريالي ! أو ليس المستوطنون هم مجرد « الفائض الانساني » ، الذي كان لا بد أن تصدره أوروبا الرأسمالية إلى الشرق ؟ إننا ، حينما نتحدث عن « فائض انساني » يجب الا نفرق بين يهودي ومسيحي !! كما أن هذه النظريات لا يمكنها أن تفسر تعيين البرنامج الصهيوني وخصوصيته ، فالاستعمار الصهيوني ليس استعمارا بالمعنى العام ، بل هو استعمار استيطاني ، كما أنه استعمار استيطاني يختلف عن الأنماط الاستيطانية التقليدية في أنه لا يهدف إلى الاستيطان فحسب ، بل يهدف إلى الإحلال أيضا . ويمكننا القول ـ بشيء من التبسيط ـ إنه ، بينما تدرس بعض النظريات البناء الفوقي اليهودي (التلمودي) منفصلا عن البناء التحتي ، وبذلك تضيع في أشكال هندسية متكررة منذ قديم الأزل ، تدرس النظريات العلمية البناء التحتي الأوروبي وتضيع بدورها في محتوى اقتصادي عام مجرد غير متعين ، أي أنهما يشتركان في سمة بنيوية واحدة : هي تجاهل علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي (أو علاقة الشكل بالمضمون أو الأفكار بالواقع) ـ وهي علاقة لا يمكن فهم الواقع فهما كاملا دون دراستها واستيعابها .

ولذا فدراسة الأشكال والبناء الفوقي مهمة في أهمية دراسة البناء التحتي وفي تصوري أن البناء الفوقي (منفصلا عن البناء التحتي) هو ، اساسا ، مجموعة من الامكانيات أو (السيناريوهات) الفكرية أو النظرية البريئة ، التي قد تكون متناقضة ودائرية ، ويمكننا أن ننظر إليها على أنها مجموعة من الرموز السالبة والموجبة التي تتواجد في

حالة اتزان كامل (هذه الحالة هي حالة سكون افتراضية محضة توجد خارج التاريخ) ، ولكن حينما تدخل هذه الدائرة المتزنة في علاقة مع الواقع الاجتماعي أو البناء التحتي فان دائريتها تنكسر ويتحدد اتجاهها ، إذ يقوم هذا الواقع بتنشيط متغير ما على حساب نقيضه ، أي أن الواقع يخل باتزان البناء الكلي المتعادل ، ويمكن ان نضرب بعض الامثلة على ذلك :

١ ـ وأول هذه الامثلة هو ظاهرة معاداة السامية . فمن المعروف أن صورة اليهودي القاتل الشرير ترسخت في الوجدان الأوروبي ، ولذلك فالجماهير المؤمنة في العصور الوسطى في اوروبا كانت تتربص دائما باليهود قتلة الرب (السالب) ، ولكن إلى جانب هذا يوجد الايمان بأنهم كانوا شعب الله ، وهم الذين أعطوا العالم المسيح نفسه ، بل إنهم ، بفقرهم وبؤسهم ، ليقومون شاهدا على عظمة الكنيسة ، ولذا يجب البر بهم (موجب) ، أي أن الاسطورة المسيحية كانت تتسم بالغموض والحياد ، لهذا ظلت العداوة ضد اليهود كامنة دائما ، طالما كانت الأقليات اليهودية تلعب دورا هاما وحيويا في نقل السلع الزائدة عن الحاجة ، وفي نقل السلع الاستهلاكية بين المجتمعات الزراعية ، وطالما كانت تزود هذه المجتمعات بنظام ائتماني عالمي يسهل التجارة . ولذلك فقد كان كثير من الملوك يستقدمون اليهود إلى ممالكهم ، ويدافعون عنهم دفاعا مستميتا ، بل ويقفون ضد « تنصيرهم » لأن في هذا تقليلا لدخل الملك ، واضعافا للنشاط التجاري . ولكن حينما كانت حركة البناء التحتي تتغير ، كأن تظهر طبقة رأسمالية محلية (مسيحية) ، كانت العداوة الكامنة (السالب) سرعان ما تنشط وتتحول من كره أو عدم اكتراث نحو أقلية دينية غريبة إلى محاولات لطرد اليهود أو دمجهم ، بوصفهم صورة الشر المتجسدة

(على مستوى البناء الفوقي) ، وأنهم طبقة منافسة للتجار الناشئين ، وطبقة مستغلة وطفيلية بالنسبة للفلاحين (على مستوى البناء التحتي) ،

٢ ـ ولنأخذ مثلا آخر أكثر تركيبا وطرافة ، وهو أسطورة الأحلام الألفية أو الاسترجاعية التي تربط بين الخلاص وعودة اليهود إلى أرض الميعاد وتنصيرهم . ويمكن تقسيم هذه الفكرة أو الأسطورة (البناء الفوقي) إلى أقسامها الأساسية :

أ ـ لابد من استرجاع اليهود قتلة المسيح (سالب)
ب ـ لتوطينهم في أرض الميعاد (موجب)
جـ ـ لتنصيرهم حتى يأتي الخلاص (سالب)

ويمكن تبسيط هذه الاسطورة الى عنصرين سالبين (تنصير قتلة المسيح) وعنصر موجب (عودتهم الى أرض الميعاد) . حينما دخلت هذه الأسطورة الدينية البريئة في علاقة مع البناء التحتي الرأسمالي التجاري ثم الامبريالي الغربي تغيرت هويتها ، إلى أن وصلنا إلى الصيغة الحالية ، وهي ضرورة توطين اليهود في أرض الميعاد ، ونسى تماما أنهم قتلة المسيح ، كما نسى أيضا ضرورة تنصيرهم . وقد نسيت هذه العناصر ، وتنوسيت ، لأنه ليس هناك ما يساندها في الواقع الاجتماعي . كما دخلت على الأسطورة عناصر جديدة ، فأرض الميعاد أصبحت أيضا موقعا استراتيجيا هاما ، وأصبح الصهاينة لا مجرد يهود ، وإنما هم أيضا جزء من الحضارة الغربية ، بل إن البعض بدأ يكتشف صلة قربى بين اللاهوت المسيحي والفكر الديني اليهودي ، أي أن الاسطورة المسيحية ، التي كانت تستخدم ضد اليهود وكانت تعد أساسا لمعاداة السامية ، تحولت إلى أسطورة دينية سياسية

تخدم مصالح الصهيونية (والامبريالية) نتيجة لدخولها في علاقة مع بناء تحتي محدد .

٣ ـ والامر لا يختلف كثيرا بالنسبة لعلاقة الصهيونية باليهود ، فالصهيونية لم يكن لها من أثر بين جماهير اليهود ، وإنما كانت مقصورة على الكتابات الدينية ، التي كانت تحرم حتى التفكير في العودة الفردية قبل مقدم الماشيح ، ولكن بدأت فكرة العودة الى صهيون تكتسب حياة جديدة في ثمانينات القرن التاسع عشر ، وهي الفترة التي ظهرت فيها قوانين مايو الشهيرة في روسيا ، وهي القوانين التي حرمت على اليهود الاتجار أو امتلاك أي شيء ، أو حتى السكنى خارج مناطق معينة حددها القانون ، فحولت ـ بهذا ـ اليهود إلى أقلية منبوذة اقتصاديا ، الأمر الذي وجدت الصهيونية معه صدى في قلوب بعض قطاعات اليهود وبخاصة مثقفي البورجوازية اليهودية الصغيرة ، الذين أضرت بهم هذه القوانين أيما ضرر ، وقضت على فرص الاندماج الحضاري والاقتصادي السريع أمامهم ، حينئذ عادوا مرة أخرى ، الى التلمود الذي كانوا يتناسونه ، وللتوراة التي كانوا قد توقفوا عن قراءتها ، وبدأوا في تعلم العبرية بدلا من الروسية .

هذا عن أثر البناء التحتي على البناء الفوقي ، ولكن اي علاقة جدلية هى في نهاية الامر علاقة تبادلية أيضا ، قد يكون التبادل بين الطرفين غير متساو (بل لا بد وأن يكون غير متساو ، وإلا انتفى الجدل) ولكن ، مع هذا ، لا بد أن يكون هناك تبادل . ونحن نرى أن الظواهر السابقة لم تكتسب بنيتها المتكاملة إلا من خلال البناء الفوقي أيضا ، بل إنه ليمكننا القول إن البناء التحتي بمفرده لا يمكنه التعبير عن نفسه في خواء فكري او حضاري ، لكنه لا

بد ان يعبر عن نفسه من خلال بناء فوقي واشكال فكرية وحضارية متحدة ، والبناء التحتي دون البناء الفوقي قد يظل هو ، الآخر ، امكانية جامدة شبه محايدة ، فكلاهما ضروري ، ولكنه ليس كافيا .

ولننظر الى الأمثلة الثلاثة السابقة من منظور أثر البناء الفوقي على البناء التحتي :

١ ـ كان إحباط الجماهير المسيحية يعبر عن نفسه على هيئة محاولة الفتك باليهودي / التاجر ، بسبب الأشكال الحضارية التي نشأت فيها هذه الجماهير ، وبدون هذه الأشكال ما كان من الممكن أن توجد معاداة السامية ، فمعاداة السامية ليست محصلة الواقع الاقتصادي وحده ، إذ يمكن للاحباط ان يعبر عن نفسه بشكل آخر (الزار ، شنق الساحرات ، الزهد ، وربما الثورة ، في حالة اقتراب الوعي من الواقع) . ولهذا نجد أن البلاد الافريقية والآسيوية التي لا توجد فيها أساطير بخصوص اليهود ، لا يوجد فيها أثر لمعاداة السامية ، على الرغم من وجود جاليات يهودية في بعض منها . فالحقد الطبقي يعبر عن نفسه في أشكال اخرى ، كما انه في مصر ، رغم وجود أقلية يهودية كبيرة ذات طابع أجنبي ، لم يحدث أي هجوم على ـ اليهود كما هو معروف ـ بسبب نوعية الأفكار السائدة في المجتمع ، أي أن معاداة السامية هي نتاج الوضع الاقتصادي والشكل الحضاري .

٢ ـ ولنأخذ الأحلام الألفية الاسترجاعية مثلا آخر ، فعلى الرغم من أن اهتمام بلفور بفلسطين هو اهتمام سياسي اقتصادي بالشرق المتخلف الغني ، فان هذا الاهتمام العام ترجم نفسه إلى شكل خاص ، وهو وعد بلفور ، الذي منح اليهود ، اليهود دون

سواهم ، حق العودة . لقد كان من الممكن أن يتوجه بلفور إلى أي أقلية دينية أو عرقية أخرى ، ولكن وعد بلفور أخذ هذا الشكل الخاص بسبب وجود الأشكال أو المتغيرات الدينية الكامنة ، بشكل محايد ، في وجدانه ، أي أن وعد بلفور هو نتاج حركة الواقع الذي يكتسب شكلا متعينا ، ويتحول إلى حقيقة واقعة من خلال البناء الفوقي أو الأفكار .

٣ ـ ولننظر ، أخيرا إلى الحل الصهيوني ذاته . لم تكن الأقلية اليهودية في روسيا هي الوحيدة في معاناتها من الاضطهاد والاستغلال ، ولكن لم يفكر سوى بعض مثقفي اليهود في « الهجرة » إلى « أرض الميعاد » حلا للمسألة اليهودية ، وذلك بسبب تراثهم الديني ، أو البناء الفوقي ، الذي يتحركون في إطاره ، وهو تراث ديني يحتوي على كم هائل من التصورات الطوباوية الخاصة بالأرض والمنفى والشعب المختار . أما أعضاء القوميات في روسيا فكانوا يحسمون موقفهم إما بالمطالبة بالاستقلال عن روسيا ، أو بالانضمام إلى صفوف الحركة الثورية الصاعدة . ولعل استيطانية الاستعمار الصهيوني قد تفهم في إطار المصالح الامبريالية في القرن التاسع عشر ، ولكن احلاليته لا يمكن أن « تفهم » إلا في إطار « يهوديته » بوصفه تعبيرا عن وضع اليهود الخاص في روسيا ، ونتيجة لسيادة بعض الأفكار الدينية الغيبية عليهم ، التي جعلت انتماءهم لحضاراتهم ضعيفا ومشوشا ، وسهل بالتالي تهجيرهم الى فلسطين ، لا ليستوطنوها فحسب ـ على عادة المستوطنين البيض ـ وإنما ليحلوا محل سكانها ، لينفذوا تعاليم العهد القديم وأحلامهم الأسطورية الجيتوية بالانفصال .

إن ما نريد تأكيده في هذا المضمار أننا يجب ألا ننزلق في دراستنا

لاي ظاهرة الى دراسة البناء الفوقي على انه عامل ثابت منفصل عن البناء التحتي ، أو الى دراسة البناء التحتي على أنه « سبب » وجود البناء الفوقي ، أو أنه العنصر الوحيد الهام في تحققه ، وان البناء الفوقي « إن هو » الا تعبيرعن الواقع « المتمثل في البناء التحتي » أو تشويه له ، لكن يجب أن ننظر إلى البناءين ، الفوقي والتحتي ، بوصفهما سببا ونتيجة في ذات الوقت ، وباختصار شديد يمكننا القول ان تعيين الظاهرة هو نتاج تفاعل البناء الفوقي بالبناء التحتي ، وأن البناء الفوقي ـ معزولا عن البناء التحتي ـ هو شكل هندسي ساكن مجرد متكرر في كل زمان ومكان ، والبناء التحتي ، بدوره ، معزولا عن البناء الفوقي ـ هو حركة مستمرة مجردة موجودة في أكثر من مكان وزمان ، وأن كلا من البناء الفوقي والتحتي يكتسب هويته المتعينة من خلال الآخر . ولا يمكننا فهم الظاهرة كلها أو فهم البنية بشكل متكامل ، إلا برؤ ية الشكل في علاقاته مع المحتوى ، والمحتوى في علاقته مع الشكل ، أو كما أفضل القول ـ رؤ ية البنية العامة للظاهرة ، والتي تتضمن الشكل والمضمون سويا وتتخطاهما ، كما تتضمن كل المتغيرات الملموسة في علاقتها الكلية المتكاملة حتى يصبح المتغير لا وجود له خارج العلاقة . هذا الربط الجدلي بين البناء الفوقي والبناء التحتي يجعل من اليسير علينا أن نتخطى الازدواجية القديمة بين الارادة المستقلة والحتمية المطلقة ، فالظاهرة هي مفتاح تفاعل الارادة الانسانية مع قوانين الواقع ، وتظل الارادة جامدة عاجزة دون تطور قوانين الواقع ، وتظل قوانين الواقع إمكانية محضة دون الارادة الانسانية التي تكشفها وتتحدد من خلالها .

هذا بخصوص علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي بشكل عام ، أما

بالنسبة لاسرائيل (وكل الأيديولوجيات الفاشية على وجه العموم) فتتعاظم اهمية البناء الفوقي ، لأن الانسان الفاشي هو ضحية وعيه الهندسي الدائري الزائف . وكما بينا من قبل ، تحاول الأيديولوجية أن تعكس الواقع ، كما تحاول تبريره ، وهي تضم الحقائق والأساطير، وهي قد تصبح أيديولوجية علمية أو أيديولوجية أسطورية ولذا فاننا لو تصورنا مقياسا يكون أقصى يمينه الأسطورة (الرغبة والتطلع والذاتية والزيف الكامل) وأقصى يساره العلم (الواقع والموضوعية الكاملة والحقيقة الكاملة) (مع العلم بأن الأسطورة الكاملة هي من نصيب الدراويش ، والعلم الكامل هو من نصيب الله) لو تصورنا مثل هذا المقياس لوجدنا ان الصهيونية تقترب من الأسطورة اكثر من اقترابها من العلم ، بل انني ارى ان الصهيونية هي من أكثر الايديولوجيات أسطورية ، لأن جوهرها مبني على اكذوبة كاملة ، افتراض وجود شعب يهودي خالص ، وافتراض غياب شعب آخر ، وكلاهما افتراض لا سند له في الواقع .

وترجع هذه السمة في الايديولوجية الصهيونية الى شذوذ بنيوى اصيل فيها ، فنحن نتحدث عادة عن علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي ، ولكن الايديولوجية الصهيونية هي بناء فوقي على علاقة بثلاث بنى تحتية :

١ ـ وضع يهود شرق أوروبا الاقتصادي والحضاري والديني .
٢ ـ الامبريالية الغربية ويهود الشتات
٣ ـ المجتمع الاسرائيلي .

وقد بينا في الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب أثر هذا الشذوذ البنيوي على الانسان الاسرائيلي ، ولكن ما يهمنا هنا هو تأكيد أننا ، برغم تبنينا لمصطلح البناء الفوقي والبناء التحتي ، فاننا لم نقتنع بالصيغة التقليدية الجاهزة ، ولم ننظر الى البناء التحتي بحسبانه

وجودا ماديا بل بوصفه وجودا ماديا وحضاريا وفكريا (وضع يهود شرق أوروبا) ، كما أنه قد يكون بناء تحتيا قد اختفى كلية أو ليس على علاقة عضوية بالبناء الفوقي . ونحن في محاولتنا البحث عن صيغة خاصة نحاول أن نفسر خصوصية الظاهرة (: فدرسنا منطقها الكامل) دون إسقاط لفكرة القانون العام (القوانين التي تتحكم في الظاهرة موضوع الدراسة والظواهر المماثلة) . وأنا انطلق من إنكار لفكرة وحدة الوجود التاريخية (البانثيزم التاريخية) التي تفترض أن ثمة وجودا تاريخيا عاما ينتظم البشر كلهم ، وان ثمة قوانين عامة تتحكم فيهم . ومع أننا لا ننكر وجود القوانين العامة ، فاننا ايضا نؤمن بأن التاريخ لا يتطور بالمستوى نفسه ولا بالمعدل نفسه ولا بالطريقة نفسها من مجتمع لآخر ، كما انني اومن أننا لا نقف على المسافة نفسها من نفس الظاهرة ، وبالتالي ، ثمة مجال للاختلاف في شكل نفس الظاهرة الواحدة باختلاف المجتمعات ، وثمة مجال للاختلاف في طريقه إدراكها باختلاف المسافة . ولنأخذ الصهيونية مثلا ، فالصهيونية من وجهة نظر مجموعة من الباحثين ، هي أيديولوجية استيطانية عنصرية ، وهذا هو القانون العام الذي يتحكم فيها ولكن الصهيونية تختلف عن البيورتيانية ، التي كانت أيديولوجية الرواد الذين استوطنوا امريكا (وهي أيديولوجية استيطانية عنصرية اخرى) وعن أيديولوجية المستوطنين الفرنسيين كما أن إدراك الباحث الأمريكي الذي يرفض الأيديولوجية الصهيونية يختلف عن إدراك الباحث التركي أو الفلسطيني الذي يرفض الصهيونية ، رغم اتفاقهم جميعا في الأسس الفلسفية والسياسية للرفض ، فالمسافة بين الأمريكي والفلسطيني من جهة ، والظاهرة الصهيونية من جهة أخرى ، مختلفة ، أي أن الصهيونية التي لها شكلها الخاص نتيجة لظروفها الاجتماعية / التاريخية الخاصة تتواجد على مستويات ادراكية مختلفة . وفي تصوري أن الرؤية الحقة هي التي تحاول أن تصل إلى

القانون العام ، ثم إلى القانون الخاص ، وتأخذ في حسبانها المسافة بين المدرك والظاهرة .

وتأكيد الخصوصية (خصوصية الظاهرة ، وخصوصية الادراك) وهو ما سميته المنحنى الخاص للظاهـرة ، ليس الغـرض منه تأكيد انفصـال كل الظواهـر بعضهـا عن البعض الآخـر ، وانعـزال كل الباحثين الواحد عن الآخر ، ولـكن الغرض منـه هو ربـط عملية الادراك بالممارسة الثورية ذاتهـا . فالادراك الأكاديمـي « العلمـي » المحايد ، الذي يقنـع بالقوانـين العامـة للظاهـرة هو ادراك كسـول « مضموني » يقنع باجترار نتائج الآخـرين دون معانـاة ولا قلـق ، ودون تفكير في الواقع الذي سيكون مجالا للممارسة والتطبيق . أما إذا بحثنـا الظاهـرة من منظـور الممارسـة ، فاننـا سنهتـم بالنتوء والخصوصية ، وبالقوانين الفرعية المختلفة التي تهمني أنا ولا تهـم المدرك العام ، أو الشخص الذي يدرك الظاهـرة من مسافـة أو من زاوية مغايرة لمسافتي وزاويتي . هذا فضلا عن أن الادراك الاكاديمي العام لا يمكنه ان يترجـم عن نفسه في برنامج سياسي للعمل يتفق مع امكانيات كل فرد وكل قطاع ، حسب موقعه من الظاهرة ، ولكنـه يترجـم عن نفسه في شعارات جامدة ميتـة ، يسهـل الايمان بهـا ، والدفاع النظري المتشنج عنها ، دون ممارستهـا . أمـا البحـث عن خصوصية الظاهرة والتوصل إليه (وهو بحث لا ينتج إلا عن قلـق ومعاناة حقيقيين ، وعن احساس من جانب الباحث بموقفه الوجودي الخاص) ، فإنه سيجعل من الممكن أن نطور برامج سياسية تتفق مع موقع كل فرد من الظاهرة وامكاناته الحقيقية ، ولذا ، لا يمكنني أن اطلب من الثوري الأمريكي ان يحمل السلاح لتحرير فلسطين ، كما لا يمكنني أن اقنع من الفلسطيني بأن يتبرع بما له للثورة المسلحة، بل لا بد ان يتفق البرنامج السياسي مع خصوصية الظاهرة وخصـوصية الادراك .

الحواشي

« الفصل الاول »

١ ـ سالو بارون واخرون ، تاريخ اليهود الاقتصادي ، ص ٣٠ ـ يضم هذا الكتاب كل المداخل التي تتناول تاريخ اليهود الاقتصادي في الموسوعة اليهودية (١٦جزءا) التي حررها سيسل روث ، وسنكتفي بالاشارة للموسوعة اليهودية نظرا لانها متداولة اكثر من الكتاب . واهم المداخل التي اعتمدنا عليها هي « ملحق تاريخ اليهود الاقتصادي » ومدخل « التجارة » ومدخل « الربا » وان كنا اعتمدنا ايضا على مداخل اخرى مثل « المصارف والصيارفة » .

٢ ـ ابراهام ليون ، الماركسية والمسألة اليهودية ، ص ٣١ ، ص ٨٢ وانظر ايضا الموسوعة اليهودية ـ المجلد الاول « الزراعة » المجلد السادس عشر « تاريخ اقتصادي » .

٣ ـ ول ديورانت « قصة الحضارة » عصر الايمان ، الجزء الثالث من المجلد الرابع ص ٥٩ ـ ٦٠

٤ ـ سولومون جرايزيل ، تاريخ اليهود من النفي البابلي الى الوقت الحاضر ٥٧٢٨ ـ ١٩٦٨ ، ص ١٢ .

٥ ـ بديعة أمين ، المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ، ص ٢٧ .

٦ ـ ول ديورانت ، قصة الحضارة ، الشرق الأدنى ، الجزء الثاني من المجلد الاول ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ .

٧ ـ ليون ، المسألة اليهودية ، ص ٤٢ .

٨ ـ سيسيل روث ، تاريخ اليهود منذ اوائل العصور حتى حرب الايام الستة ، ص ١٩٠ ، وليون المسألة اليهودية ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

٩ ـ نصوص حول اشكال الانتاج ما قبل الرأسمالية ، ورد في صادق جلال العظم ، الصهيونية والصراع الطبقي ، ص ١٦ .

١٠ ـ ليون ، المسألة اليهودية ، ص ٤٨ .

١١ ـ ديورانت ، قصة الحضارة ، عصر الايمان ، الجزء الثالث من المجلد الرابع ، ص ٦٠ .

١٢ ـ فردريك م ، شفايتزر ، تاريخ اليهود منذ القرن الاول الميلادي ص ١٦٧ ،

١٣ ـ ديورانت قصة الحضارة ، عصر الايمان ، الجزء الثالث من المجلد الرابع ، ص ٦٠ .

١٤ ـ المصدر السابق .

١٥ ـ شفايتزر ، تاريخ اليهود منذ القرن الاول الميلادي ، ص ١٦٨ .

١٦ ـ المصدر السابق ص ١٦٩ ، وانظر ايضا اليهودية والصهيونية واسرائيل ، للدكتور عبدالوهاب محمد المسيري ، ص ١٩ ـ ٣٧ .

١٧ ـ ديورانت ، قصة الحضارة ، عصر الايمان ، الجزء الثالث من المجلد الرابع ، ص ٦١ .
١٨ ـ المصدر السابق ، نفس الصفحة ، وروث تاريخ اليهود منذ اول العصور الى حرب الايام الستة ، ص ١٩١ .
١٩ ـ شفايتزر ، تاريخ اليهود منذ القرن الاول الميلادي ، ص ١٧٠ .
٢٠ ـ المصدر السابق ، وليون ، المسألة اليهودية ، ص ٦١ .
٢١ ـ المصدر السابق ص ٨٦ .
٢٢ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد السادس عشر ، تاريخ اقتصادي .

٢٣ ـ المصدر السابق .
٢٤ ـ شفايتزر ، تاريخ اليهود منذ القرن الاول الميلادي ، ص ١٧١
٢٥ ـ المصدر السابق ، ص ١٧٧ وانظر ايضا روث تاريخ اليهود منذ اول العصور حتى حرب الايام الستة ص ١٩١ .
٢٦ ـ الموسوعة اليهودية المجلد السادس عشر ، تاريخ اقتصادي
٢٧ ـ المصدر السابق ، المجلد الخامس ، « يهود البلاط » .
٢٨ ـ ليون ، المسألة اليهودية ، ص ٩١ .

٢٩ ـ روث ، تاريخ اليهود ، ص ١٩٦
٣٠ ـ ديورانت ، قصة الحضارة ، عصر الايمان ، الجزء الثالث من المجلد الرابع ، ص ٥٩ .
٣١ ـ ليون ، المسألة اليهودية ، ص ٨٤ ـ ٨٥ .
٣٢ ـ ورد في العظم ، الصهيونية والصراع الطبقي ، ص ٢١ .
٣٣ ـ بديعة امين ، المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ، ص ١٠٠
٣٤ روث ، تاريخ اليهود ، ص ١٩٥ وديورانت قصة الحضارة ، عصر الايمان ، الجزء الثالث من المجلد الرابع ، ص ٦٤ .
٣٥ ـ ليون ، المسألة اليهودية ، ص ٢٧ ـ ٢٩ ، وفي صفحات اخرى في الكتاب .
٣٦ ـ المصدر السابق ، ص ٢٧ .
٣٧ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد الخامس ، يهود البلاط ، والمداخل المرتبطة به وانظر ايضا جرايزبل ، تاريخ اليهود .
٣٨ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد الرابع عشر ، « الشتتل » .
٣٩ ـ ليون ، المسألة اليهودية ، ص ١٤٧ .
٤٠ ـ اعتمدنا في هذا الجزء على المراجع التالية : الموسوعة اليهودية ، المجلد السابع ، « الجيتو » ، ليون ، المسألة اليهودية وكتاب و. ل. ويرث ، الجيتو ، وتواريخ اليهود الاخرى التي اوردناها مثل تاريخ روث وجرايزيل .
٤١ ـ د. محمد عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، « النمط المثالي »
٤٢ ـ المصدر السابق ، « اندماج او ارتباط حضاري » .

« الفصل الثاني »

١ ـ بديعة امين ، المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ص ٦٣ .
٢ ـ الموسوعة البريطانية ، « المكاروبيديا » ، المجلد الرابع ، « الاستعمار »
٣ ـ استعنا بالمراجع التالية : المصدر السابق ، المكاروبيديا ، الجزء السادس مدخل « حركة التنوير » .
ـ ادوارد بيرنزو فيليب رالف ، حضارات العالم ، الجزء الثاني ص ٤٥ ـ ٥١ .
ـ معجم تاريخ الافكار ، المجلد الثاني ، « حركة التنوير » .
٤ ـ شفايتزر، تاريخ اليهود منذ القرن الأول الميلادي ، ص ١٧٢ .
٥ ـ معظم هذه التواريخ منقول عن الموسوعة الاميريكية .
٦ ـ معظم الحقائق التاريخية مستقاة اساسا من رفائيل ماهلر تاريخ اليهود في العصر الحديث ١٧٨٠ ـ ١٨١٥ الفصل الثالث ص ١٨ ـ ٧٢ . والموسوعة اليهودية ، المجلد السابع ، « اليهود وفرنسا » وتواريخ اليهود الأخرى اما تفسير هذه الحقائق فنحن وحدنا المسئولون عنه بطبيعة الحال .
٧ ـ ماهلر ، تاريخ اليهود في العصر الحديث ص ٢٤ .
٨ ـ المصدر السابق ، ص ٢٥ .
٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٩ .
١٠ ـ المصدر السابق ، ص ٢٨
١١ ـ المصدر السابق ، ص ٣٣
١٢ ـ المصدر السابق ، ٥٦ ـ ٥٨ .
١٣ ـ المصدر السابق ص ٧٢ ـ ٦٧ و هـ. وهورلي ساخار ، مسار التاريخ اليهودي الحديث ، ص ٥٩ ـ ٦١ .
١٤ ـ ماهلر تاريخ اليهود في العصر الحديث ، ص ٦٥ ـ ٦٦
١٥ ـ المصدر السابق خاصة ، ص ٧٠ ـ ٧٢ .
١٦ ـ المصدر السابق خاصة ، ص ٧٣ .
١٧ ـ الموسوعة اليهودية المجلد السادس عشر « جاليشيا » واعتمدنا ايضا على ماهلر تاريخ اليهود والعصر الحديث الفصل العاشر ص ٣١٤ ـ ٣٣٣ والفصل الحادي عشر ، ص ٣٦٩ ـ ٤٢٣ وتواريخ اليهود الاخرى
١٨ ـ ليون المسألة اليهودية ، ص ١٣٤ .
١٩ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد السادس عشر ، « جاليشيا » .
٢٠ ـ ماهلر، تاريخ اليهود في العصر الحديث ، ، ص ٣١٥ ـ ٣١٧
٢١ ـ المصدر السابق ، ص ٣١٩

٢٢ ـ المصدر السابق ، خاصة ص ٣٢٢ ـ ٣٣٠ وكذلك ٣٣١ ـ ٣٣٣ انظر ايضا الموسوعة اليهودية المجلد السادس عشر « جاليشيا »
٢٣ ـ المصدر السابق .
٢٤ ـ ماهلر، تاريخ اليهود في العصر الحديث ، ٣٣٩ .
٢٥ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد السادس عشر ، « جاليشيا » .
٢٦ ـ المصدر السابق .
٢٧ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد الرابع عشر ، « روسيا » واعتمدنا ايضا على ماهلر ، تاريخ اليهود في العصر الحديث ، الفصل الحادي عشر ص ٣٦٩ ـ ٤٢٣ والتواريخ الاخرى .
٢٨ ـ ماهلر ، تاريخ اليهود في العصر الحديث ص ٣٦٩
٢٩ ـ المصدر السابق ص ٣٧٠
٣٠ ـ المصدر السابق ص ٣٧٣ .
٣١ ـ ليون ، المسألة اليهودية ص ١٣٤ .
٣٢ ـ ماهلر تاريخ اليهود في العصر الحديث ص ٤٠٠
٣٣ ـ المصدر السابق ، ص ٤٠١
٣٤ ـ المصدر السابق .
٣٥ ـ المصدر السابق ، ص ٤٠١ ـ ٤٠٥
٣٦ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد الرابع عشر « روسيا »
٣٧ ـ ماهلر، تاريخ اليهود في العصر الحديث ص ٤١ ـ ٤٥ والموسوعة اليهودية .
٣٨ ـ المصدران السابقان
٣٩ ـ صبري جريس ، تاريخ الصهيونية .
٤٠ ـ المصدر السابق ، ص ٣٩ .
٤١ ـ ايزودور ايشتاين ، اليهودية : تقديم تاريخي ، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ، وانظر ايضا جرايزيل تاريخ اليهود ، ص ٤٦٨ ـ ٤٧١
٤٢ ـ اسماعيل راجي الفاروقي ، الملل المعاصرة في الدين اليهودي ، ص ٥٥ .
٤٣ ـ المصدر السابق ،
٤٤ ـ المصدر السابق ، ص ٦٠
٤٥ ـ جرايزيل، تاريخ اليهود ، ص ٥٠٥ .
٤٦ ـ ايشتاين، اليهودية ، ص ٢٩١ ـ ٢٩٤ .
٤٧ ـ الفاروقي، الملل المعاصرة ، ص ٥٣ .
٤٨ ـ جرايزيل ، تاريخ اليهود ، ، ص ٥٤٣
٤٩ ـ الفاروقي، الملل المعاصرة ، ص ٥٩ .

« الفصل الثالث »

١ ـ الموسوعة اليهودية المجلد السادس عشر ، « جاليشيا » انظر ايضا ماهلر ، تاريخ اليهود في العصر الحديث ، ٣٣٢ ـ ٣٣٣ ، ٣٣٨ ـ ٣٣٩ .
٢ ـ المصدران السابقان .
٣ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد الرابع عشر « روسيا »
٤ ـ جريس ، تاريخ الصهيونية الجزء الاول ، ص ٣٨ .
٥ ـ المصدر السابق
٦ ـ انظر التواريخ اليهودية المختلفة التي اعتمدنا عليها ، وقام بترجمة القوانين الدكتور احمد حماد المدرس بكلية الاداب جامعة عين شمس .
٧ ـ جريس ، تاريخ الصهيونية الجزء الاول ، ص ٨٢ .
٨ ـ لطفي العابد ، وموسى عتر (ترجمة) واشراف الدكتور انيس صايغ ، وتعريف الدكتور اسعد رزوق ، الفكرة الصهيونية : النصوص الاساسية ، وهو ترجمة كتاب ارثر هرتزبرج ، الفكرة الصهيونية : تحليل تاريخي ومختارات . احب ان اشير هنا الى انني اضطررت في بعض الاحيان الى تغيير الترجمة حتى تتفق مع الاصل والى تعديلها بشكل طفيف احيانا اخرى حتى تتفق لغويا مع سياق الدراسة . من الآن سنكتفي بالاشارة الى هذا الكتاب بالشكل التالي : الفكرة الصهيونية ص ٧٨ .
٩ ـ بديعة امين : المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ص ٩٦ .
١٠ ـ العظم ، الصهيونية والصراع الطبقي ، ص ٣٢ .
١١ ـ ارثر هرتزبرج ، حركة التنوير الفرنسية واليهود .
١٢ ـ ورد في بديعة امين المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ص ١٣١ .
١٣ ـ العظم ، الصهيونية والصراع الطبقي ص ٤٥
١٤ ـ ماهلر ، تاريخ اليهود في العصر الحديث ص ٣٨٢
١٥ ـ ليون المسألة اليهودية ، ص ١٤٢ ، ١٥٢ ـ ١٥٧ ، وغيرها من الصفحات .
١٦ ـ الفكرة الصهيونية ص ٧٦
١٧ ـ المصدر السابق ص ١٥٥ .
١٨ ـ ماهلر، تاريخ اليهود في العصر الحديث ، ص ٤٩ ـ ٤١٣
١٩ ـ استفدنا من معجم تاريخ الافكار « المجلد الثاني » « معاداة التنوير
٢٠ ـ الفكرة الصهيونية ص ٢٢٠
٢١ ـ بديعة امين ، المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ص ٢٠ .
٢٢ ـ ليون ، المسألة اليهودية ص ١٥٢ .
٢٣ ـ المصدر السابق ، ص ١٥٥ .
٢٤ ـ الفكرة الصهيونية ص ١٥٩ .

٢٥ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٣ .
٢٦ ـ المصدر السابق ، ص ٥٤ ـ ٥٥
٢٧ ـ المصدر السابق ، ص ٣٩ .
٢٨ ـ المصدر السابق ، ص ٢٦ .
٢٩ ـ المصدر السابق .
٣٠ ـ الفاروقي ، الملل المعاصرة ، ص ٧٧ .
٣١ ـ ايشتاين،اليهودية : تقديم تاريخي ، ص ١٩ .
٣٢ ـ الفاروقي ، الملل المعاصرة ص ٩٦
٣٣ ـ المصدر السابق ، ص ٩٢ .
٣٤ ـ المصدر السابق،ص ١٧ .
٣٥ ـ المصدر السابق،ص ٨٧
٣٦ ـ المصدر السابق،ص ٩٤
٣٧ ـ الفكرة الصهيونية،ص ٤٣ .
٣٨ ـ المصدر السابق،ص ٩٦ .
٣٩ ـ المصدر السابق،ص ٥٣ ـ
٤٠ ـ المصدر السابق ، ص ٥٤
٤١ ـ المصدر السابق،ص ٥٥
٤٢ ـ المصدر السابق،ص ٥٦
٤٣ ـ المصدر السابق،ص ٥٧
٤٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٥ .
٤٥ ـ المصدر السابق،ص ١٨٣ .
٤٦ ـ المصدر السابق،ص ١٩ .
٤٧ ـ المصدر السابق،ص ٢١ .
٤٨ ـ المصدر السابق،ص ٢٤ .
٤٩ ـ المصدر السابق،ص ١٣ ـ ١٩ .

« الفصل الرابع »

١ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد السادس ، « دوفنوف » ومقال دوفنون ، « عقيدة القومية اليهودية » التي يمكن للقارىء ان يجدها في اي مختارات مترجمة من اعمال دوفنوف .
٢ ـ الموسوعة البريطانية الجديدة الماكروبيديا ، المجلد الرابع ، « الاستعمار » ، وبيرنز ورالف حضارات العالم ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ .

٣ ـ جمال حمدان : استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ٥٦ .
٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٢٩ ـ ١٣٢ .
٥ ـ الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية ، المجلد السابع ، « الامبريالية »
٦ ـ موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الثاني حركة استرجاع اليهود
٧ ـ ناحوم سوكولوف ـ تاريخ الصهيونية ، الجزء الاول ، ص ٢٨ .
٨ ـ رافائيل باتاي (محرر) يوميات هرتزل ، الجزء الثاني ص ٧٥٩ ٠ من الان سنكتفي بالاشارة اليها على النحو التالي : اليوميات .
٩ ـ ليونارد شتاين ، وعد بلفور ص ٩ .
١٠ ـ رسالة كتبها وايزمان الى تشرشل وان كان لم يرسلها له قط ، وردت في ريتشارد كروسمان امة تبعث من جديد ص ١٣٠ .
١١ ـ المصدر السابق .
١٢ ـ سوكولوف ـ تاريخ الصهيونية ، الجزء الاول ، ص ٦٣ .
١٣ ـ الاقتباس من « المسألة الشرقية الجديدة » (١٨٦٠) ورد في ستيفن هالبروك ، الفلسفة الصهيونية : تفسير مادي ، في ابراهيم ابو لغد وبهاء ابو لبن ، النظم الاستيطانية في افريقيا والعالم العربي · ووهم البقاء ، ص ٢٢ .
١٤ ـ شتاين ، وعد بلفور ص ١١ .
١٥ ـ سوكولوف ، تاريخ الصهيونية الجزء الاول ص ١٣٨ .
١٦ ـ وردت في جورج جبور ، الاستعمار الاستيطاني في جنوب افريقيا والشرق الاوسط ص ٢٢ .
١٧ ـ موسوعة الصهيونية واسرائيل الجزء الثاني « هكلر » .
١٨ ـ دافيد م . ستاملر ، « المصالح اليهودية في فلسطين » ورد في كتاب وليام بولك ، خلفية المأساة ، ص ١٣٧ .
١٩ ـ ن . أ. روز ، الصهاينة الاغيار ص ٧٤ .
٢٠ ـ المصدر السابق ص ٧٣
٢١ ـ ديفيد بن جوريون « صديقنا: ما الذي فعله ونجيت لنا » جويش اوبزرفر اند ميدل ايسيت ريفيو ٢٧ سبتمبر ١٩٦٣ اعيد نشره في وليد الخالدي ، من المأوى الى الغزو ص ٣٨٢ .
٢٢ ـ المصدر السابق ، ص ٣٨٧ .
٢٣ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٤٥١
٢٤ ـ تحسين بشير ، ادوين مونتاجو ووعد بلفور ص ١٣ .
٢٥ ـ ورد في ريتشارد ستيفنز ، « سمتس ووايزمان ، دراسة في التعاون بين جنوب افريقيا والصهيونية » في ابو لغد وابو لبن ، النظم الاستيطانية في افريقيا والعالم العربي ص ١٨٣ .
٢٦ ـ حاييم وايزمان المحاولة والخطأ ص ١٧٩ .
٢٧ ـ المصدر السابق ص ٢٠٥

٢٨ ـ ورد في كروسمان،امة تولد من جديد ص ١٣١ .
٢٩ ـ دزموند ستيوارت،،تيودو رهرتزل ص ١٩٢ .
٣٠ ـحمدان،استراتيجية الاستعمار والتحرير ، ص ١٥١ .
٣١ ـ اوسكاررابينوفيتش « هرتزل وانجلترا » كتاب هرتزل السنوي ، الجزء الثالث ص ٤٢ .
٣٢ ـ اليوميات،الجزء الثاني ١١٧٩ .
٣٣ ـ المصدر السابق ، ص ١١٩٤ .
٣٤ ـ المصدر السابق .
٣٥ ـ المصدر السابق ، الجزء الاول ص ٩١ .
٣٦ ـ احمد القدسي ولوبل ، العالم العربي واسرائيل ص ١١٦ .
٣٧ ـ المصدر السابق .
٣٨ ـ اليوميات الجزء الاول ص ٣٣٣ .
٣٩ ـ الفكرة الصهيونية ص ١٢٠ .
٤٠ ـ اليوميات الجزء الثاني ص ٢٠١ .
٤١ ـ المصدر السابق ، الجزء الرابع ، ص ١٦٠٠ .
٤٢ ـ ناحوم جولدمان ، سيرة ناحوم جولدمان الذاتية ص ١٦٠ ـ ١٦٣ . ووايزمان المحاولة والخطأ ص ٣٦٨ ـ ٣٧٢
٤٣ ـ اليوميات الجزء الاول ص ٣٦٣ .
٤٤ ـ موشيه بيرلمان « فصول من الدبلوماسية العربية ـ اليهودية : ١٩١٨ ١٩٢٢ ، جويش سوشيال ستديز ، المجلد ٦ (ابريل ١٩٤٤*) ص ١٢٨
٤٥ ـ اليكس باين « هرتزل والقيصر في فلسطين » من تيودور هرتزل سيرة حياة وردت في جوردون لفين (محرر) ، الحركة الصهيونية في فلسطين والسياسة العالمية ص ٧٦ ـ ٧٧ .
٤٦ ـ بديعة امين ، المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ص ١٥٢ .
٤٧ ـ كارل اشلوينز ، الطريق الملتوي الى اشويتز ص ١٨٢ ـ ١٨٤ .
٤٨ ـ رابينوفيتش ، هرتزل وانجلترا ، في كتاب هرتزل السنوي ، المجلد الثالث ص ٣٨ .
٤٩ ـ المصدر السابق ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .
٥٠ ـ اليوميات الجزء الرابع ، ص ١٣٠٩ .
٥١ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٦٦ .
٥٢ ـ ماكس نوردو ، ماكس نوردو يتحدث الى شعبه ، ص ٢٠٩
٥٣ ـ كروسمان ، امة تولد من جديد ص ٣٦ .
٥٤ ـ وايزمان ، المحاولة والخطأ ص ١٩٢ .
٥٥ ـ كروسمان،امة تولد من جديد ، ص ١٢٥ .
٥٦ ـ تيودور بن هرمان ، « الصهيونية والأسد » في هال درابر (محرر) . الصهيونية واسرائيل والعرب ، ص ٢٧ .
٥٧ ـ مايكل سلزر ، اعادة النظر في الصهيونية ، ص ٢٤٧ .
٥٨ ـ سوكولوف ، تاريخ الصهيونية ، الجزء الثاني ، ص ٢٢١ .

٥٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٢٢ ، التأكيد في الأصل .
٦٠ ـ الفكرة الصهيونية ص ٣٦ .
٦١ ـ اليوميات ، الجزء الرابع ص ١٦٠٠
٦٢ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٦٧ .
٦٣ ـ كلمة القيت في لندن في ١٦ يوليه ١٩٢٠ ، وررت في ماكس نوردو يتحدث الى شعبه ص ٢٠٨ .
٦٤ ـ مايربن هورين ، ماكس نوردو فيلسوف التضامن الانساني ، ص ٢٠١ .
٦٥ ـ ورد في بن هرمان ،في درابر ، الصهيونية واسرائيل والعرب ص ٢٧ .
٦٦ ـ ورد في كروسمان ،امة تولد من جديد ص ١٣١ ـ ١٣٢ .
٦٧ ـ اريه بوبر (محرر) ، اسرائيل الاخرى ، ص ١٩٣ .
٦٨ ـ كروسمان امة تولد من جديد ص ١٣٢ ، التأكيد ليس في الأصل
٦٩ ـ المصدر السابق ص ١٣١ .

« الفصل الخامس »

١ ـ الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية ، المجلد السابع ، « الامبريالية »
٢ ـ قدري حفني « اي حرب تعني » ؟ واي سلام تستهدف ، الثقافة الوطنية ، (يناير ١٩٨١ ص ٤٠ ـ ٥١ .
٣ ـ راؤ ول تنتباوم ، « لماذا تحتاج اسرائيل الى الـ ٥٠٠ مليون دولار التي لا يريد فورد تقديمها » انترشينج (يونيه ١٩٧٦) .
٤ ـ ليون،المسألة اليهودية ، ص ١٨٢ .
٥ ـ العظم ، الصهيونية والصراع الطبقي ، ص ٨٤ .
٦ ـ بديعة امين ، المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية ص ١٥٢ .
٧ ـ المصدر السابق ، ص ١٤٠ .
٨ ـ المصدر السابق ، ص ١٤٢ .
٩ ـ كارل كاوتسكي ، هل يشكل اليهود جنسا ؟ ص ٢١٢ .
١٠ ـ اليوميات الجزء الثالث ، ص ٨٩٩ .
١١ ـ وايزمان ، المحاولة والخطأ ص ١٩١ .
١٢ ـ بن هرمان في درابر ، الصهيونية واسرائيل والعرب ، ص ٣١ ـ ٢٧ .
١٣ ـ ميخائيل بارزوهار ، بن جوريون ـ النبي المسلح ، ص ٣٩ .

١٤ ـ المصدر السابق ص ٥٦ .
١٥ ـ القدسي ولوبل ، العالم العربي واسرائيل ص ٦٨ .
١٦ ـ جوزيف ب شختمان مقاتل ونبي : قصة فلاديمير جابوتنسكي ـ السنوات الاخيرة ، ص ١٧٨ .
١٧ ـ بارزورهار ، بن جور يون ، ص ٨٩ .
١٨ ـ ورد في موشيه مينوهين ، نقاد الصهيونية اليهود ، ص ٩ .
١٩ ـ اليوميات الجزء الاول ص ٣٤٢ .
٢٠ ـ المصدر السابق ، الجزء الثاني ص ٧١١ .
٢١ ـ المصدر السابق ص ٧٠١ ـ ٧٠٢ .
٢٢ ـ امانويل راكمان ، ظهور دستور اسرائيل ١٩٢٨ ـ ١٩٥١ ، ص ١٤٨ .
٢٣ ـ ورد في سامي هداوي ، فلسطين في الامم المتحدة ص ٣٦ .
٢٤ ـ معاريف (٧ يوليه ١٩٦٨) ورد في ماجوفير ، رد على سول شتيرن ، ازراكا (٥ يناير ١٩٧٣) ص ٢٨ .
٢٥) نعوم تشومسكي ، السلام في الشرق الأوسط ، ص ٢٨ .
٢٦ ـ ايموس كينان « بين غزة وتل ابيب نحن نعيش بالفعل في دولة ثنائية القومية » ، جاري سميث (محرر) الصهيونية ـ الحلم والواقع ، ص ١٨٩ .
٢٧ ـ ستيفنز ، « الدول الاستيطانية ورد الفعل الغربي » في عابدين جبارة وجانيس تيري ، العالم العربي ، ص ١٦٧ . ١٦٨ .
٢٨ ـ كروسمان امة تولد من جديد ص ٥٨ .
٢٩ ـ ستيورات هرتزل ، ص ١٩٢ .
٣٠ ـ محاكمة مجرمي الحرب الرئيسيين امام المحكمة العسكرية الدولية : نورمبرج ، ١٤ نوفمبر ١٩٤٥ ـ ١١ اكتوبر ١٩٣٦ ، الجزء الحادي عشر ، ص ٤٥٠ ، (النص الرسمي باللغة الانجليزية ، جلسات ٨ أبريل ١٩٤٦ ـ ١٧ ابريل ١٩٤٩ .
٣١ ـ الموسوعة البريطانية الجديدة الماكروبيديا ، المجلد الخامس عشر « العنصرية »
٣٢ ـ ارثر روبين ، اليهود اليوم ص ٢١٣ ـ ٢١٤ .
٣٣ ـ المصدر السابق ، ص ٢٧ .
٣٤ ـ المصدر السابق ، ص ٩٦ .
٣٥ ـ المصدر السابق،ص ٩٣ ـ ٢٩٤ .
٣٦ ـ المصدر السابق، ص ٢١٧ .

٣٧ ـ المصدر السابق،ص ٢٩٤ .
٣٨ ـ اليوميات،الجزء الرابع ص ١٣٦١ .
٣٩ ـ ورد في جبور الاستعمار الاستيطاني في جنوب افريقيا والشرق الاوسط ص ٢٨ .
٤٠ ـ الموسوعة البريطانية المجلد الثاني عشر « العلاقات العنصرية »

٤١ ـ اليوميات الجزء الاول ، ص ٣٤٣ ، ٣٣٨ .
٤٢ ـ الفكرة الصهيونية ص ١٢٠ .
٤٣ ـ دافيد بن جوريون، بعث اسرائيل ومصيرها ص ٩ .
٤٤ ـ المصدر السابق ص ٥ ـ ٦

٤٥ ـ وايزمان ، المحاولة والخطأ ، ص ٢٧٧ .
٤٦ ـ المصدر السابق ، انظر خاصة الفصل ٣١ ،
٤٧ ـ هاري ترومان ، المذكرات ، الجزء الاول ، ص ١٥٩ .
٤٨ ـ ماثير بن هورين ، ماكس نوردو : فيلسوف التضامن الانساني ، ص ١٩٩ .
٤٩ ـ يديعوت احرونوت (١٧ اكتوبر ١٩٦٩) ، ورد في نوبر ، اسرائيل الاخرى، ص ٧٧ ـ ٧٨ .

٥٠ ـ ايموس ايلون ، الاسرائيليون : الآباء المؤسسون والابناء ، ص ١١٥ .
٥١ ـ بن جوريون ، بعث اسرائيل ومصيرها ، ص ٣٨ .

٥٢ ـ رابينوفيتش « هرتزل وانجلترا » كتاب هرتزل السنوي ، المجلد الثالث ، ص ٤١ .
٥٣ ـ كورت جراسمان « الصهاينة وغير الصهاينة في ظل حكم النازي في الثلاثينات » ، كتاب هرتزل السنوي ، المجلد الرابع ص ٣٤١ . التأكيد ليس في الاصل .

٥٤ ـ الصلات المعاصرة بين جنوب افريقيا واسرائيل وردت في ابراهيم العابد ، ١٢٧ سؤال وجواب عن الصراع العربي الاسرائيلي ، ص ١٣٦ .

٥٥ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٣٤١ .
٥٦ ـ ايلون ، الاسرائيليون ص ١١٢ .
٥٧ ـ بن جوريون ، بعث اسرائيل ومصيرها ، ص ٥ .
٥٨ ـ سميث ، الصهيونية الحلم والواقع ، ص ١٨٩ .
٥٩ ـ ايحود بن عيزر (محرر) قلق في صهيون ، ص ٨٣ .

« الفصل السادس »

١ ـ سلزر،اعادة النظر في الصهيونية ص ٦ .
٢ ـ ستيوارت،تيودور هرتزل ص١٧٨ .
٣ ـ ملاحظات حول الصهيونية لماكس نوردو اختيار حاييم بلوخ . كتاب هرتزل السنوي ، المجلد السابع ص ٣٤ .
٤ ـ كروسمان امة تولد من جديد ، ص ٢٣ .
٥ ـ ايلون ، الاسرائيليون ، ص ٣٢٩ .
٦ ـ ميلفوردا اسبيرو ، الكيبوتز ص ٤٩ .
٧ ـ سلزر ، اعادة النظر في الصهيونية ، ص ٥٥ .
٨ ـ د. ح تندولكار ، المهاتما : حياة موهانداس كرمشاند غاندي ، الجزء الرابع ص ٣١٤ .
٩ ـ بلوخ « ملاحظات حول الصهيونية لماكس نوردو » كتاب هرتزل السنوي ، المجلد السابع ، ص ٣٢ .
١٠ ـ سلزر ، اعادة النظر في الصهيونية ص ١٣ .
١١ ـ بن هورين ، ماكس نوردو ، ص ١٩٩ .
١٢ ـ اليوميات ، الجزء الاول ص ١٣٣ .
١٣ ـ المصدر السابق ،
١٤ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٩٥ .
١٥ ـ المصدر السابق ص ٩٢ .
١٦ ـ المصدر السابق ، ص ٩٥ .
١٧ ـ اليوميات ، الجزء الرابع ، ص ١٦٠٤ .
١٨ ـ المصدر السابق ، ص ٥٩٤ .
١٩ ـ موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول ، « مشروع شرق افريقيا » (المعروف خطأ باسم مشروع اوغندا) .
٢٠ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد الخامس عشر ، مشروع اوغندة .
٢١ ـ سميث ، الصهيونية ـ الحلم والواقع ، ص ٢٣١ .
٢٢ ـ فيليب سيجال « تأملات في القومية اليهودية » ، ايشوز ، المجلد ١٥ (خريف ١٩٦١) .
٢٣ ـ ستيوارت ، تيودور هرتزل ، ص ٣٢٥ .

٢٤ ـ سيجال ، « تأملات في القومية اليهودية » ص ٢١ .
٢٥ ـ اليوميات ، الجزء الرابع ، ص ١٥٩٩ .
٢٦ ـ موشيه بيرلمان ، بن جوريون ينظر الى الماضي ، ص ٢٣٠ .
٢٧ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٥١ .
٢٨ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٧ .
٢٩ ـ ملاحظة تمهيدية لكلمة حاخام برجر ، النبوة والصهيونية ودولة اسرائيل ، ص ٣ . (القيت كلمة الحاخام في ٢٠ مارس ١٩٦٨)
٣٠ ـ ورد في ا . رابينوفيتش ، « الصهيونية السياسية ودولة اسرائيل ، قضايا أخلاقية » ، ذي جويش جارديان ، فبراير ١٩٧٥ ، ص ٩ .
٣١ ـ الفكرة الصهيونية ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .
٣٢ ـ بلوخ ، ملاحظات حول الصهيونية لماكس نوردو « كتاب هرتزل السنوي ، المجلد السابق ، ص ٢٩ .
٣٣ ـ المصدر السابق ص ٣١
٣٤ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٣٩٦ .
٣٥ ـ المصدر السابق ، ص ٢٠٠ .
٣٦ ـ المصدر السابق ص ٢٠٣ .
٣٧ ـ المصدر السابق ص ٢٠٢
٣٨ ـ المصدر السابق ص ٤٣ .
٣٩ ـ المصدر السابق ص ٢٠٧ .
٤٠ ـ سلزر ، اعادة النظر في الصهيونية ، ص ١٣ .
٤١ ـ بن هورين ، ماكس نوردو ، ص ١٩٩ .
٤٢ ـ اليوميات ، الجزء الثالث ، ص ٨٩٩ .
٤٣ ـ المصدر السابق ، الجزء الاول ، ص ٥٦ .
٤٤ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ١٢٠ .
٤٥ ـ المصدر السابق ، ص ٣٨ .
٤٦ ـ المصدر السابق ، ص ٧١ ٠ التأكيد ليس في الأصل .
٤٧ ـ المصدر السابق ، ص ٢٠٤ .
٤٨ ـ المصدر السابق ، ص ١٧٣ .
٤٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢٦٥ .

٥٠ ـ المصدر السابق،ص ٣٣٧ .
٥١ ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٧ .
٥٢ ـ المصدر السابق ، ص ٣٠٠
٥٣ ـ المصدر السابق ص ٣٠٤ .
٥٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٧٣ .
٥٥ ـ المصدر السابق ، ص ٣٣١
٥٦ ـ المصدر السابق ، ص ٣٣٣ .
٥٧ ـ الفاروقي ، اصول الصهيونية في الدين اليهودي ص ٤ .
٥٨ ـ مارفن هالفرسون،مرشد الى اللاهوت المسيحي ، ص ١٧٣ ـ ١٧٦
٥٩ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٣٠٤
٦٠ ـ المصدر السابق ص ٣٧٨
٦١ ـ ورد في مقال السيرجسون ريتشموند « تنقية الجوانب » « ميدل ايست انترناشيونال ، (سبتمبر) ص ٩ .
٦٢ ـ بحث بعنوان « أمل يهودي وأمل علماني » ألقى في كلية سانت زافيير في يونيه ١٩٦٧ ، ورد في هـ . حداد ، « الاسس الانجيلية للاستعمال الصهيوني » في ابو لغد وابو لبن ، النظم الاستيطانية في افريقيا والعالم العربي ، ص ٧ .
٦٣ ـ هوراس مايركالن ، الطوباويون يدافعون عن انفسهم بضراوة ! ص ٢٧٨ .

« الفصل السابع »

١ ـ الفكرة الصهيونية خاصة ، ص ١٤٧ ـ ١٥٤.
٢ ـ المصدر السابق خاصة ، ص ٣٣٣ ـ ٣٣٩ .
٣ ـ المصدر السابق ، ص ٩٤ ـ ٣٠٥ .
٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٧٩ .
٥ ـ المصدر السابق ص ٢١٩ .
٦ ـ المصدر السابق ، ص ٣٣ ـ ٣٥ .

٧ ـ المصدر السابق ، ص ٣٣١ .

٨ ـ المصدر السابق ض ٣٣٦ .

٩ ـ المصدر السابق ، ص ٢١٧

١٠ ـ آلون ، الاسرائيليون ، ص ٣٢٩ .

١١ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٣٣٣ .

١٢ ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٧ .

١٣ ـ المصدر السابق ، ص ٣١٠ .

١٤ ـ المصدر السابق ، ص ٢٢٨ .

١٥ ـ مايكل سلزر «اضفاء الصبغة الآرية على الدولة اليهودية ، ص ١١٠

١٦ ـ الفكرة الصهيونية ص ٣٠٩ .

١٧ ـ المصدر السابق ، ص ٢٩٤ .

١٨ ـ المصدر السابق ، ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

١٩ ـ المصدر السابق ص ١٠ .

٢٠ ـ المصدر السابق ، ص ٢٦٥ .

٢١ ـ أدلى دايان بتصريحه في اغسطس ١٩٦٧ ونشر في النهار (٢٨ مايو ١٩٦٨) ، وورد في اسعد رزوق ، اسرائيل الكبرى ص ٦٠٤ .

٢٢ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٢٩٣ .

٢٣ ـ كالن ، الطوباويون يدافعون عن انفسهم بضراوة ، ص ١٨٣ .

٢٤ ـ المسيري ، اليهودية والصهيونية واسرائيل ، الفصل السادس ، ص ٩٥ - ١٠٦

٢٥ ـ بن جوريون ، ولادة وبعث اسرائيل ص ١٩٥ .

٢٦ ـ المصدر السابق ص ٤٣٣ .

٢٧ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٣٢ .

٢٨ ـ المصدر السابق ص ٤٥٧ .

٢٩ ـ المصدر السابق ص ١٦ .

٣٠ ـ بن جوريون ، ولادة وبعث اسرائيل ، ص ٣١٠ .

٣١ ـ بلوخ ، « مذكرات عن الصهيونية بقلم ماكس نوردو » كتاب هرتزل السنوي ، المجلد الثاني ، ص ٣٤ .

٣٢ ـ سوكولوف تاريخ الصهيونية ، الجزء الاول ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

٣٣ ـ مارفن لونتال (محرر) يوميات هرتزل ، ص ١٦ ، (نظرا للظروف البحثيةالموجودة في

الوقت الحالي في القاهرة والتي يواجهها المهتمون بالدراسات الفلسطينية والصهيونية لم اتمكن من الحصول على نسخة من يوميات هرتزل (تحرير باتاي) التي استخدمناها في بقية هذه الدراسة اثناء كتابة هذا الجزء ولذا استميح القارىء عذرا اذ احيله الى مصدرين مختلفين لنفس اليوميات .

٣٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٩٩ .
٣٥ ـ المصدر السابق ، ص ٣٧٧
٣٦ ـ المصدر السابق ، ص ٢٨٣
٣٧ ـ المصدر السابق ، ص ١١٩ .
٣٨ ـ المصدر السابق ، ص ١١٩ .
٣٩ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٩ .
٤٠ ـ المصدر السابق ، ص ١٠١ .
٤١ ـ المصدر السابق ، ص ١٣٩ .
٤٢ ـ المصدر السابق ٣٣٤ .
٤٣ ـ المصدر السابق ص ١٤٣ .
٤٤ ـ المصدر السابق « المقدمة »
٤٥ ـ الفكرة الصهيونية ص ٣٧ ـ
٤٦ ـ المصدر السابق ص ٧٣ .
٤٧ ـ المصدر السابق ص ٩٥ .
٤٨ ـ المصدر السابق ص ١٨٢ .
٤٩ ـ المصدر السابق ، ص ١٨٦ .

٥٠ ـ لطفي العابد،العنف والسلام في اسرائيل ، ص ١١ .
٥١ ـ بربارة حداد « فلاديمير جابوتنسكي » شئون فلسطينية (نوفمبر ١٩٧١) ، ص ٧٩ - ٩١ .

٥٢ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ١٨٥ .
٥٣ ـ المصدر السابق ، ص ٣٩٢ .
٥٤ ـ اليوميات ، الجزء الثاني ، ص ٥٨١ .
٥٥ ـ المصدر السابق ، ص ٧٠٠ ـ ٧٠١
٥٦ ـ الفكرة الصهيونية ، ص ٤٧٧ .

٥٧ ـ المصدر السابق،ص ٤٧٦ .
٥٨ ـ المصدر السابق ، ص ٤٧٩ .
٥٩ ـ بيرلمان ، بن جوريون ينظر الى الماضي ، ص ٢٣٦ .
٦٠ ـ رزوق ، اسرائيل الكبرى ، ص ١٣٣ ـ ١٣٤ .
٦١ ـ المصدر السابق ، ص ٤٧٢ .
٦٢ ـ مناحم بيجين الثورة : قصة الارجون ، ص ٤٦ . والمقدمة .
٦٣ ـ تهاني هلسة ، بن جوريون ، ص ٢٣ .
٦٤ ـ بن جوريون ، ميلاد وبعث اسرائيل ، ص ٤٢٣ .
٦٥ ـ المصدر السابق ص ٤٢٧
٦٦ ـ بيرلمان ، بن جوريون ينظر الى الماضي ، ص ١٤٤ .
٦٧ ـ المصدر السابق ص ١٥٠ .
٦٨ ـ موشيه مينوهين انهيار اليهودية في عصرنا ، ص ١٠٧ .
٦٩ ـ مينوهين نقاد الصهيونية اليهود ، ص ٣٨ .
٧٠ ـ اميل مارموشتاين ، سماء مكبلة ، ص ٧١ .
٧١ ـ د. دوب « ناطوري كارتا » في سلزر اعادة النظر في الصهيونية ، ص ٤٣ .

« الفصل الثامن »

١ ـ بيرلمان بن جوريون ينظر الى الماضي ، ص ٢٤٤ .
٢ ـ المصدر السابق،ص ٤٤٥
٣ ـ الفكرة الصهيونية،ص ٣٥٥
٤ ـ كانديان جويش نيوز ، ورد في سبشيال انترست ريبورت ، المجلد ٨ (ابريل ١٩٧٧) .
٥ ـ بن عيزر قلق في صهيون ، ص ٥٩ .
٦ ـ الفكرة الصهيونية،ص ٢١١
٧ ـ مايكل سلزر ، السياسة وامكانية الكمال الانساني : منظور يهودي « ورد في سميث ، الصهيونية ـ الحلم والواقع ، ص ٢٩٨ هامش ٣٠ .
٨ ـ ورد في بنيامين ما توفو ، « الرغبة الصهيونية والفعل النازي » مجلة ايشوز المجلد العشرون (شتاء ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧) ص ١٠ .
٩ ـ كروسمان ، امة تولد من جديد ، ص ١٩ .

١٠ ـ بن جوريون،بعث اسرائيل ومصيرها ص ٤٢٠ ـ ٤٢١

١١ ـ جويش ديلي فوروارد (٦ يناير ١٩٥٩) ، ورد في الفريد م . ليلينتال ، الوجه الآخر للعملة ص ٨١ .

١٢ ـ بيرلمان ، بن جوريون ينظر الى الماضي ، ص ٢٤٦

١٣ ـ برقية لهارتس في ٢٢ يوليوه ١٩٧٣ وردت في نشرة فيوبوينت (يوليو ١٩٧٣).

١٤ ـ باتريك مارنهام ، « هل اسرائيل عنصرية » ، سبكتاتور (٦ مارس ١٩٧٦) .

١٥ ـ اسرائيل وفلسطين (مارس ١٩٧٥) .

١٦ ـ يديعوت احرونوت (ديسمبر ١٩٧٤) وردت في اسرائيل وفلسطين ٦ مارس ١٩٧٥ .

١٧ ـ انظر بعد الحرب : فصول في التأمل والقواعد والبحث « كتيب نشرته قيادة حاخامية الجيش الاسرائيلي وقد نشر نبأ صدور الكتيب وبعض محتوياته في الصحف الاسرائيلية . انظر على سبيل المثال هاعولام هازيه (١٥ مايو ١٩٧٤) (وردت هذه المعلومات في فري بالستاين ، سبتمبر ١٩٧٤) وانظر ايضا عال هاميشمار (٢٨ مارس ١٩٧٥) (وردت هذه المعلومات في سواسيا ، ٦ يونيه ١٩٧٤) ، وردت الفقرة كاملة التي اقتبسنا منها في نشرة فيوبوينت (يوليه ١٩٧٤) .

١٨ ـ الفكرة الصهيونية ص ٣٣٠

١٩ ـ المصدر السابق،ص ٢٠٥

٢٠ ـ المصدر السابق ، ٢٥ .

٢١ ـ روبين،اليهود اليوم ، ص ٢١١

٢٢ ـ الفكرة الصهيونية ص ٢١١

٢٣ ـ المصدر السابق،ص ٢٣٠ .

٢٤ ـ وايزمان ، المحاولة والخطأ ص ٣٤٦ .

٢٥ ـ نشرة بريف (يناير ـ فبراير ١٩٦٥)

٢٦ ـ المصدر السابق،سبتمبر ١٩٥٩) .

٢٧ ـ سيتورات،تيودور هرتزل ص ٢٤٧

٢٨ ـ اليوميات الجزء الاول ، ص ١٩٦ .

٢٩ ـ المصدر السابق ، ص ١١١

٣٠ ـ المصدر السابق ص ٧

٣١ ـ الفكرة الصهيونية،ص ١١٢

٣٢ ـ المصدر السابق .
٣٣ ـ المصدر السابق،ص ٣٣
٣٤ ـ المصدر السابق،ص ٣٤٦
٣٥ ـ المصدر السابق،ص ٨٣ .
٣٦ ـ المصدر السابق،ص ٨٤ .
٣٧ ـ كروسمان،امة تولد من جديد ص ٢١ ـ ٢٢ .
٣٨ ـ الفكرة الصهيونية،ص ٣٧٢
٣٩ ـ المصدر السابق،ص ١٦٢ .
٤٠ ـ ستيوارت ، تيودور هرتزل ، ١٧٨ .
٤١ ـ جاكوب برنارد اجوس ، معنى التاريخ اليهودي ، الجزء الثاني ، ص ٤٢٥ .
٤٢ ـ اليوميات ، الجزء الاول ص ١٧١ .
٤٣ ـ المصدر السابق ، ص ١٨١ .
٤٤ ـ المصدر السابق،ص ١٨٢ .
٤٥ ـ حزقيال كوفمان « دمار الروح » في سلزر اعادة النظر في الصهيونية ص ١٢١ .
٤٦ ـ الفكرة الصهيونية،ص ٢٠٠
٤٧ ـ المصدر السابق،ص ١٩٦ .
٤٨ ـ المصدر السابق ، ص ١٩٥ .
٤٩ ـ المصدر السابق،ص ٢٥٩ .
٥٠ ـ المصدر السابق ، ص ٢٦٢
٥١ ـ المصدر السابق ، ص ٢٦١
٥٢ ـ المصدر السابق ، ص ١٩٧ .
٥٣ ـ المصدر السابق ، ص ٢٠٨
٥٤ ـ كوفمان « دمار الروح » في سلزر ، اعادة النظر في الصهيونية ص ١٢١ ، هامش ٧ .
٥٥ ـ اليوميات الجزء الاول ص ٨٤ .
٥٦ ـ المصدر السابق ، ص ٣٤ .
٥٧ ـ اجوس ، معنى التاريخ اليهودي ، الجزء الثاني ص ٤٢٥ .
٥٨ ـ مايكل سلزر « يهودية الصهيونية » مجلة اشوز (يونيه ١٩٦٨) . ص ١٢ ـ ٢٢ .
٥٩ ـ شتاين،وعد بلفور ص ١٠ .
٦٠ ـ ستيورات،تيودور هرتزل ، ص ٣٠٤

٦١ - وايزمان،المحاولة والخطأ ، ١٥١ .

٦٢ - ا شتاين،وعد بلفور،ص ١٤٣ .

٦٣ - المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

٦٤ - المصدر السابق ، ص ٧٩ .

٦٥ - سوكولوف ، تاريخ الصهيونية ، الجزء الاول ص ١ .

٦٦ - شتاين،وعد بلفور ص ١٥٤ .

٦٧ - سوكولوف ، تاريخ الصهيونية ، الجزء الاول « المقدمة » ص ١٧٠ .

٦٨ - الفكرة الصهيونية،ص ٢٨٠

٦٩ - بن عيزر ، قلق في صهيون ، ص ٧٢ .

٧٠ - الموسوعة الصهيونية المجلد السابع ، « موسى هيس »

٧١ - ستيوارت،نيو دور هرتزل ، ص ١٧٨ .

٧٢ - اليوميات الجزء الاول ص ١١

٧٣ - الفكرة الصهيونية ص ٢٠٥ .

٧٤ - روبين اليهود اليوم ص ٢٣١ هامش ١ .

٧٥ - المصدر السابق ص ٢٢٧ - ٢٢٨ سميث الصهيونية . الحلم والواقع ص ٥٠ .

٧٦ - بشير ، ادوين مونتاجو ووعد بلفور ص ٢٠ .

٧٧ - لويس برانديز ، مجموعة كلمات وبيانات لويس برانديز ص ١٤ - ١٥ .

٧٨ - شتاين ، وعد بلفور ص ٥٤٧

٧٩ - الموسوعة البريطانية الجديدة الماكروبيديا المجلد الخامس عشر ، « العنصرية .

٨٠ - سيمحا كنج ، ناحوم سوكولوف : خادم شعبه ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

٨١ - المصدر السابق ص ١٧٧ .

٨٢ - ستيورات تيودورهرتزل ص ٢١٠ .

٨٣ - هومرجاك ، « هل الصهيونية حركة عنصرية » ؟ المناظرة التي جرت في هيئة الامم عام ١٩٧٥ ، منشورات بحوث مجلس الكنائس العالمي .

٨٤ - اليوميات ، الجزء الاول ص ٢٣١ .

٨٥ - روبين ، اليهود اليوم ، ص ٢١٧

٨٦ - ورد في ل . همفري فالتز « صهيونية عنصرية ؟ ماذا تعني ؟ نشرة ذي لنك (شتاء ١٩٧٥ - ١٩٧٦ .

٨٧ - ريتشاردكورن « مشروع اشكول الرسمي حول اسرائيل والشتات مجلة ايشوز (شتاء

١٩٦٥ - ١٩٦٦) .

٨٨ - السيد يسين ، الشخصية العربية (بين المفهوم العربي والمفهوم الاسرائيلي) ، ص ١٧٥ .

٨٩ - كالن الطوباويون يدافعون عن انفسهم بضراوة ، ص ١٢١ - ١٢٢

٩٠ - يوهانان بيريس ، « العلاقات الاثنية في اسرائيل » امريكان جورنال اوف سوسيولوجي مجلد ٧٦ (مايو ١٩٧١)، ص ١٠٤١ .

٩١ - اليوميات الجزء الرابع ، ص ١٤٤٩ .

٩٢ - كالن،الطوباويون يدافعون عن انفسهم بضراوة.ص ١٢١ - ١٢٢ .

٩٣ - اليوميات الجزء الثاني ص ٧٠٢ .

٩٤ - المسيري ، اليهودية والصهيونية واسرائيل ، الفصل الحادي عشر ١٧٣ - ٢٠٠ .

٩٥ - اسرائيل شاهاك ، « الاحصائيات الاسرائيلية » ، اسرائيل وفلسطين (سبتمبر اكتوبر ١٩٧٥) .

٩٦ - ايلون الاسرائيليون ، ص ١٧٢

٩٧ - لاكير تاريخ الصهيونية ، ص ٢١٦ .

٩٨ - بن عيزر،قلق في صهيون ، ص ١٨٣ .

٩٩ المصدر السابق ص ٢٤٥

١٠٠ - المصدر السابق ، ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

١٠١ المصدر السابق ، ص ٥٤

١٠٢ - المصدر السابق ، ص ١٨٣ .

١٠٣ - ايلون ، الاسرائيليون ص ٢٦٣ - ٢٦٤ .

١٠٤ - بن عيزر،قلق في صهيون ، ص ٢٠٣ .

« الفصل التاسع »

١ - آجوس ، معنى التاريخ اليهودي الجزء الثاني ص ٤٦٨

٢ - ابراهيم العابد دليل المسألة الفلسطينية ص ٤٣ .

٣ - مقدمة كتاب الحكومة الاسرائيلية السنوي لعام ١٩٥٢ ورد في العابد ، ١٢٧ سؤالا وجوابا عن الصراع العربي الاسرائيلي .

٤ - المصدر السابق .

٥ ـ موسوعة الصهيونية واسرائيل المجلد الاول « اسرائيل والشتات »
٦ ـ ورد في نشرة بريف (ربيع ـ صيف ١٩٧٢) .
٧ ـ بن جوريون بعث اسرائيل ومصيرها ص ٤٨٩ .
٨ ـ ورد في ليلينتال ، الوجه الآخر للعملة ص ٧٥
٩ ـ « البقاء اليهودي » في كتاب الحكومة الاسرائيلية السنوي ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤ ص٥٣ ، ورد في ليليتال ؛ المصدر السابق ، ص ٧٩ .
١٠ ـ ورد في نشرة بريف (فبراير ١٩٦١)
١١ ـ نشرة بريف (يناير ـ وفبراير ١٩٦٠)
١٢ ـ تيندولكار ، المهاتما الجزء الرابع ، ص ٣١٢
١٣ ـ آجوس ، معنى التاريخ اليهودي الجزء الثاني ص ٣٩٧ .
١٤ ـ الفكرة الصهيونية ص ١٠٨ .
١٥ ـ باريوتشاي (اسم مستعار) ، « نسب للشتات » اسرائيل وفلسطين (ابريل ١٩٧٥) ص ٤ .
١٦ ـ ليلينتال الوجه الآخر للعملة ص ٤٧ .
١٧ ـ جاكوب أ. بينوتشوفسكي ، « النزعة الخيرية والسياسية » ورد في سميث ، الصهيونية ـ الحلم والواقع ص ١٥٥ .
١٨ ـ نشرة بريف (يناير ـ فبراير ١٩٦٠ .
١٩ ـ بن عيزر،قلق في صهيون ص ٥٦ .
٢٠ ـ الموسوعة اليهودية المجلد السادس ، « مصر » .
٢١ ـ المعلومات الواردة في هذا الجزء فيما عدا المشار اليها بخلاف ذلك ، مأخوذة في معظمها من : موسوعة الصهيونية واسرائيل ، الجزءالاول ، « الصهيونية والعراق » ، « الصهيونية في مصر » والجزء الثاني ، الصهيونية في شمال افريقيا .
٢٢ ـ الموسوعة اليهودية المجلد السادس « مصر ».
٢٣ ـ نشرة بريف (يناير ـ فبراير ١٩٦٢) .
٢٤ ـ الموسوعة اليهودية المجلد السادس « مصر » .
٢٥ ـ المصدر السابق ، المجلد الحادي عشر ، « موسى مرزوق »
٢٦ ـ يوري افنيري،اسرائيل بدون صهاينة ص ١١٧ ـ ١١٨ .
٢٧ ـ الموسوعة اليهودية المجلد الحادي عشر « موسى مرزوق » .
٢٨ ـ ايمتاي بن يونا ، « ما الذي تفعله اسرائيل مع مواطنيها الفلسطينيين ـ رسالة من اسرائيل

الى يهود اليسار الامريكي » النشرة الاعلامية لمنظمة خريجي الجامعات الاميركية العرب ، العدد الثاني (سبتمبر ١٩٧٠) .

٢٩ ـ الموسوعة اليهودية المجلد الحادي عشر « موسى مرزوق »

٣٠ ـ كريستوفر سايكس ، ملتقى الطرق الى اسرائيل ، ص ٢٤٣ ـ ٢٢٤ .

٣١ ـ المصدر السابق .

٣٢ ـ الجار ديانز (يوليو ١٩٧٤) .

٣٣ ـ سايكس ملتقى الطرق الى اسرائيل ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

٣٤ ـ ورد في ليلى سليم القاضي ، المنظمة الاشتراكية الاسرائيلية ، ص ٥٥

٣٥ ـ الفريد ليلينتال ، ما ثمن اسرائيل ؟ ص ١٩٦ .

٣٦ ـ فوبيون باورز ، وحيد وبمفرده في امريكا مجلة النيويورك تايمز (٢٥ سبتمبر ١٩٧٦)

٣٧ ـ المصدر السابق .

٣٨ ـ كورن،خطة اشكول الرسمية اسرائيل والشتات ، مجلة ايشوز (شتاء ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦)

٣٩ ـ ا. ف. ستون ، « نحو معالجة جديدة للصراع العربي ـ الاسرائيلي » في سميث ! الصهيونية ـ الحلم الواقع ، ص ٢١١ .

٤٠ ـ انظر النيويورك تايمز (١٢ سبتمبر ١٩٧٦)

٤١ ـ واشنجتون يوست (٢٧ سبتمبر ١٩٧٦) .

٤٢ ـ ليلينتال،ما ثمن اسرائيل ؟ ص ٢٠٧

٤٣ ـ أ. ف ستون ، « نحو معالجة جديدة للصراع العربي الاسرائيلي » ، في سميث ، الصهيونية ـ الحلم والواقع ، في ٢١١ .

٤٤ ـ موسوعة الصهيونية واسرائيل ، الجزء الأول ، الصهيونية في العراق

. تفضل السيد السفير وسام الزهاوي بوزارة الخارجية في العراق ، بتزويدي بالمراجع والمقالات التي استفدت منها في هذا الجزء فله منا الشكر .

٤٥ ـ ورد في خطاب محمود طربوش لجريدة المانشستر جارديان (٢١ ديسمبر ١٩٧٦)

٤٦ ـ دوجلاس ل . جرين ، « من النفي البابلي الى رامات جان » ، اسرائيل دايجست (٣٠ اغسطس ١٩٤٤) .

٤٧ ـ الموسوعة اليهودية ، المجلد الثامن ، « العراق » .

٤٨ ـ مراسل خاص « كيف جاء يهود العراق الى اسرائيل » ميدل ايست انترناشيونال (يناير ١٩٧٣) .

٤٩ ـ موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول ، « الصهيونية في العراق »

٥٠ ـ المصدر السابق .

٥١ ـ المصدر السابق .

٥٢ ـ ليلينتال،الوجه الآخر للعملة ، ص ٣٧ .

٥٣ ـ خطاب محمد طربوش للمانشستر جارديان (٢١ ديسمبر ١٩٧٦) ،

٥٤ ـ بارشاس هاباس محطمو البوابات ، ورد في ماريون دولفون ، قطع شطرنج في اللعبة الصهيونية « ميدل ايست انترناشيونال (نوفمبر ١٩٧٥) .

٥٥ ـ المربرجر ، من يعرف اكثر من هذا فليتكلم ص ٣٠ .

٥٦ ـ المصدر السابق ص٣١ .

٥٧ ـ منديس ، « الهجرة العراقية والحكومة الاسرائيلية » هآرتس ورد في القدسي ولوبل ، العالم العربي واسرائيل ص ٢٦ .

٥٨ ـ الموسوعة اليهودية المجلد الثامن ، « العراق » .

٥٩ ـ مراسل خاص ، كيف جاء يهود العراق الى اسرائيل ، ميدل ايست انترناشيونال (يناير ١٩٧٣) ص ١٩ .

٦٠ ـ ولفسون ، « قطع شطرنج في اللعبة الصهيونية » ميدل ايست انترناشيونال (نوفمبر ١٩٧٤)

٦١ ـ مراسل خاص « كيف جاء يهود العراق الى اسرائيل » .

٦٢ ـ برجر ، من يعرف اكثر من هذا فليتكلم ص ٣٣ .

٦٣ ـ مراسل خاص ، « كيف جاء يهود العراق الى اسرائيل .

٦٤ ـ ورد في المصدر السابق .

٦٥ ـ المصدر السابق .

٦٦ ـ المصدر السابق .

٦٧ ـ سلزر ، اضفاء الصبغة الآرية على الدولة اليهودية ، ص ٥٠ .

٦٨ ـ المصدر السابق ص ٦٦ .

٦٩ ـ المصدر السابق ص ٦٩ .

٧٠ ـ بن جوريون ، بعث اسرائيل ومصيرها ، ص ٤٨٩ .

٧١ ـ سلزر ، اضفاء الصبغة الآرية على الدولة اليهودية ص ٧٠ .

٧٢ ـ سيجال ، « تأملات في الدولة اليهودية » مجلة اشوز ، المجلد الخامس عشر (سبتمبر ١٩٧٢) .

٧٣ - ثيرد ورلدريبورتس المجلد الخامس العدد السابع (سبتمبر ١٩٧٤) .
٧٤ - سلزر اضفاء الصبغة الآرية على الدولة اليهودية ص ٦٥ .
٧٥ - المصدر السابق ، ص ٦٧ .
٧٦ - سبيرو الكيبوتز ص ١٠٨ - ١٠٩ .
٧٧ - ايلون ، الاسرائيليون ص ٣١٦ - ٣٠٧
٧٨ - اصل حركة الفهود السوداء الاسرائيلية وتطورها ، « مريب ريبورت ، رقم ٤٩ (يوليه ١٩٧٦) ص ٢٠ .
٧٩ - المصدر السابق .
٨٠ - سلزر ، اضفاء الصبغة الآرية على الدولة اليهودية ص ٧٥ - ٧٦ .
٨١ - المصدر السابق ص ٧٨ .
٨٢ - المصدر السابق ص ٥١ .
٨٣ - مريب ريبورت ، رقم ٤٩ - (يوليه ١٩٧٦)
٨٤ - لاكير، تاريخ الصهيونية ، ص ٣٦١ - ٣٦٢ .
٨٥ - شختمان ، مقاتل ونبي ص ٢١٦ .
٨٦ - المصدر السابق ص ٢٦٧ .
٨٧ - حاييم كابلان ، مخطوطات الغراب ص ١١٠ .
٨٨ - آجوس ، معنى التاريخ اليهودي ، الجزء الثاني ص ٩٤ .
٨٩ - لاكير تاريخ الصهيونية ، ص ٦٤ .
٩٠ - الفكرة الصهيونية ص ٦٤ .
٩١ - المصدر السابق ص ٢١ .
٩٢ - المصدر السابق ص ٢٩ .
٩٣ - اجوس ، معنى التاريخ اليهودي ، الجزء الثاني ص ٤٢١ .
٩٤ - الموسوعة البريطانية . المجلد العاشر ، الاشتراكية الوطنية .
٩٥ - محاكمة مجرمي الحرب الرئيسيين امام المحكمة العسكرية الدولية نورمبرج الجزء الثاني عشر ص ٣١٥ .
٩٦ - اليوميات ، الجزء الثاني ، ص ٥٨١ .
٩٧ - فيو بوينت (مارس ١٩٧٤)
٩٨ - محاكمة مجرمي الحرب الرئيسيين امام المحكمة العسكرية الدولية ، نورمبرج ، الجزء الثاني عشر ص ٣٤٦ .

٩٩ ـ اجوس ، معنى التاريخ اليهودي الجزء الثاني ، ص ٤٨٦ .
١٠٠ ـ موتافو « الرغبة الصهيونية والفعل النازي » مجلة اشوز ، المجلد العشرون (شتاء ١٨٦٦ ـ ١٩٦٧) ص ١٠ .
١٠١ ـ القدسي ولوبل ، العالم العربي واسرائيل ص ١٢٩ ـ ١٣٠ .
١٠٢ ـ الجارديانز (فبراير ١٩٧٥ .
١٠٣ ـ المصدر السابق .
١٠٤ ـ حنا أرنست ايخمان في اورشليم ص ٥٩ .
١٠٥ ـ بوبر اسرائيل الاخرى ، ص ١٧١ .
١٠٦ أرنست ايخمان في اورشليم ص ٤٢ .
١٠٧ ـ المصدر السابق ص ٤١ .
١٠٨ ـ المصدر السابق ص ٦٣
١٠٩ ـ المصدر السابق ص ٦٠ ـ ٦١ .
١١٠ ـ الموسوعة اليهودية المجلد السابع ، « المعفراه » وموسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول « المعفراه » .
١١١ ـ موسوعة الصهيونية واسرائيل المجلد الثاني « كاستنز وانظر ايضا كتاب بن هخت ، الخيانة .

الفصل العاشر

١) موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول ، معاداة الصهيونية ، التأكيد ليس في الاصل .
٢) المصدر السابق .
٣) المصدر السابق .
٤) المصدر السابق .
٥) مينوهين ، انهيار اليهودية في عصرنا ، ص ٧٠ ـ ٧٨ .
٦) ا. ف. ستون في سميث ، الصهيونية ـ الحلم والواقع ، ص ٢١١ .
٧) موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول ، نيرنباوم .
٨) بشيرلدوين مونتاجو ووعد بلفور ، ص ٧ ـ ١١ .
٩) مينوهين ، انهيار اليهودية في عصرنا ، ص ٦٣ .
١٠) هانزكوهين في سميث ، الصهيونية ـ الحلم والواقع ، ص ٣٢ .
١١) المصدر السابق ، ص ٣٦ .

١٢) مينوهين ، انهيار اليهودية في عصرنا ، ص ١١ .
١٣) مينوهين ، نقاد الصهيونية اليهود ، ص ٢
١٤) الفكرة الصهيونية ، ص ٣٢٣ - ٣٢٥ .
١٥) البرت اينشتاين ، من سنواتي الاخيرة ، ص ٢٦٣ .
١٦) كلارك ، اينشتاين ، ص ٣٨١ .
١٧) الفريد ليليتال ، وهكذا يذهب الشرق الاوسط ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .
١٨) كلارك ، اينشتاين ، ص ٢٠٤ .
١٩) ليليتال ، وهكذا يذهب الشرق الاوسط ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠
٢٠) سيشيال انترست ريبورت ، المجلد السابع (اكتوبر ١٩٧٦) .
٢١) الفكرة الصهيونية ، ص ١٦٤ .
٢٢) اجوس ، معنى التاريخ اليهودي ، الجزء الثاني ، ص ٤٧٤ .
٢٣) بريف ، (ربيع ١٩٧٦) .
٢٤) ورد في «تنويعات شخصية على موضوعات شرق / اوسطية » ميدل ايست انترناشيونال (اكتوبر ١٩٧٥) ص ٢٤
٢٥) رسالة من مايك اشلي الى فيويوينت (مارس ١٩٧٤) .
٢٦) بريف (ربيع ١٩٧٦) .
٢٧) بيرلمان ، بن جوريون ينظر الى الماضي ، ص ٢٣٨ - ٢٤٠ .
٢٨) كورن « مشروع اشكول الرسمي حول اسرائيل والشتات » مجلة ايشوز ، المجلد التاسع عشر (شتاء ١٩٦٥ - ١٩٦٦) ص ١٥ .
٢٩) الفكرة الصهيونية ، ص ١٠٩
٣٠) يينوتشوفكي « النزعة الخيرية والسياسية » في سميث ، الصهيونية - الحلم والواقع ، ص ١٥٠ - ١٥١ .
٣١) كروسمان ، امة تولد من جديد ، ص ١٩ .
٣٢) عبد الوهاب المسيري ، الفردوس الارضي .
٣٣) الفكرة الصهيونية ، ص ٣٨٩ - ٣٩٠ .
٣٤) ورد في يواكيم برنز ، مأزق اليهودية المعاصر ، ص ١٤٥ .
٣٥) الواشنطن بوست (١٨ سبتمبر ١٩٧٤) .
٣٦) النويورك تايمز مجازين (٢٦ سبتمبر ١٩٧٦) .
٣٧) الواشنطون بوست (١٨ سبتمبر ١٩٧٤) .
٣٨) ورد في النيويورك تايمز مجازين (٢٦ سبتمبر ١٩٧٦) .
٣٩) ورد في فيويوينت (مارس ١٩٧٤) .
٤٠) سلزر ، اضفاء الصبغة الآرية على الدولة اليهودية ، ص ١١١ .

٤١) بريف (فبراير ١٩٦١) .
٤٢) هوم نيوز (١٩ ديسمبر ١٩٧٦) .
٤٣) جويش فلوريديان (٥ مارس ١٩٧٦) وشيكاغو تربيون (٢٨ فبراير ١٩٧٦) ورد في سيشيال انترست ريبيورت ، المجلد الثالث ابريل ١٩٧٢ .
٤٤) تايم (١ نوفمبر ١٩٧٦) .
٤٥) فيليب روث ، شكوى بورتنوى ، ص ٢٥٦ .
٤٦) المصدر السابق ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ .
٤٧) المصدر السابق ، ص ٢٦٥ .
٤٨) اجوس ، معنى التاريخ اليهودي ، الجزء الثاني ، ص ٤٧٧ .
٤٩) المصدر السابق ، ص ٤٨٣ .
٥٠) سلزر ، اضفاء الصبغة الآرية على الدولة اليهودية ، ص ١١٢ .
٥١) المصدر السابق ، ص ١١٤ .

« الفصل الحادي عشر »

١) اليوميات ، الجزء الاول ، ص ٨٨ - ٩٠ ، ١٩٨ .
٢) المصدر السابق ، الجزء الرابع ، ص ١٣٦٢ .
٣) ارسكين تشايلدرز « الرغبة الصامتة : من مواطنين الى لاجئين » في ابراهيم ابو لغد (محرر) ، تحول فلسطين ، ص ٦٧١ .
٤) ماخوفير « رد على سول شتيرن » ، اسراكا (٥ يناير ١٩٧٣) .
٥) شختمان ، « مقاتل ونبي » ص ٣٢٥ .
٦) جباره وتيري ، العالم العربي اليوم ، ص ١٧٠
٧) القدسي ولوبل ، العالم العربي واسرائيل ص ١١٩ .
٨) المصدر السابق ص ١٢٠ .
٩) ايلون ، الاسرائيليون ص ١٥١ .
١٠) اليوميات ، الجزء الاول ص ٢٨ .
١١) بن هيرمان ، في درابر ، الصهيونية واسرائيل والعرب ، ص ٣١ .
١٢) الفكرة الصهيونية ، ص ٤٣٦ - ٤٣٧ .
١٣) موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول « بيجين » .
١٤) لاكير ، تاريخ الصهيونية ، ص ٢١٩ .
١٥) موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الأول ، « ارجون تزفاى ليومى (اتزيل)
١٦) شيختمان ، مقاتل ونبي ، ص ٢٣٤ .

١٧) ايلون ، الاسرائيليون ص ١٦١ .
١٨) تشايلد رز ، في أبو لغد ، تحول فلسطين ، ص ١٨٥ .
١٩) المصدر السابق ، ص ١٨٢ .
٢٠) ورد في العابد ، ١٧٢ سؤالا وجوابا ص ٧٢ .
٢١) ورد في العابد ، دليل المسألة الفلسطينية ص ٨٤ .
٢٢) تشايلدرز ، في ابو لغد ، تحول فلسطين ، ص ١٨٣ .
٢٣) المصدر السابق ص ١٨٢ ، الهامش رقم ٦٠
٢٤) ورد في العابد ، ١٢٧ سؤال وجواب ص ٧٢
٢٥) بن جوريون « صديقنا » في الخالدي ، من المأوى الى الغزو ص ٣٠١٤ .
٢٦) موسلى ، « اوردي وينجيت وموشيه ديان » ، ١٩٣١ ، المصدر السابق ص ٣٧٧ .
٢٧) المصدر السابق ص ٣٧٧ - ٣٧٨ .
٢٨) المصدر السابق ، ص ٣٨١ - ٣٨٢ .
٢٩) ورد في العابد ، ١٢٧ سؤال وجواب ص ٧٢
٣٠) تشايلدرز ، في ابو لغد ، تحول فلسطين ، ص ١٨٢ .
٣١) بيجين ، التمرد ص ١٦٢ .
٣٢) ديفيز وينز ، الحرب غير المقدسة ص ١٠٧ .
٣٣) موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول « ارجون تزفاي ليومي اتزيل » .
٣٤) بولك ، خلفية المأساة ، ص ٢٩٢ .
٣٥) موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول « ارجون تزفاى ليومي (اتيزيل) » .
٣٦) بيجين ، التمرد ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .
٣٧) العابد ، ١٢٧ سؤال وجواب ص ٦٥
٣٨) المصدر السابق .
٣٩) المصدر السابق .
٤٠) المصدر السابق ص ٦٥ - ٦٦ .
٤١) ورد في تشايلدرز ، في ابو لغد ، تحول فلسطين ، ص ١٩٤ .
٤٢) ورد في المصدر السابق ص ١٩٤ .
٤٣) المصدر السابق .
٤٤) ماخوفير ، « رد على سول ستيرن » ، اسراكا (٥ يناير ١٩٧٣) .
٤٥) راكمان ، ظهور دستور اسرائيل ١٩٤٨ - ١٩٥١ ، ص ١٥٥ .
٤٦) مكسيم جيلان ، كيف فقدت اسرائيل روحها ، ص ١٧١ .
٤٧) موسوعة الصهيونية واسرائيل ، المجلد الاول .
٤٨) سامي هداوي ، الحصاد المر ، ص ١٩٩
٤٩) المصدر السابق .

٥٠) عدنان اماد (مؤلف ومحرر) ، العصبة الاسرائيلية للحقوق الانسانية والمدنية (اوراق شاهاك) ص ٣٥ . سنكتفي بالاشارة لهذا المصدر على انه اوراق شاهاك .
٥١) نعوم تشوسكي ، سلام في الشرق الاوسط ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ .
٥٢) اوراق شاهاك ص ٣٥ .
٥٣) اعيد نشره في قرى بالستاين (اكتوبر ١٩٧٥) .
٥٤) بيريز « العلاقات العرقية في اسرائيل » ، امريكان جورنال اوف سوسيولوجي ، المجلد ٢٧١ ، (مايو ١٩٧١) .
٥٥) اسرائيل شاهاك ، الطبيعة العنصرية للصهيونية ولدولة اسرائيل الصهيونية في البدائل الامريكية / اليهودية للصهيونية ، التقرير رقم ٢٥ ، (ديسمبر ١٩٧٣٠ / يناير ١٩٧٥) ص ٢٠ .
٥٦) بوبر ، اسرائيل الاخرى ، ص ١٣٤ .
٥٧) صبري جريس ، العرب في اسرائيل ، ص ٢١ ، الهامش ١ .
٥٨ ـ اوراق شاهاك ، ص ٣٢
٥٩ ـ ورد في هداوي ، اسرائيل والاقلية العربية ، ص ٨ـ٩ .
٦٠ ـ اوراق شاهاك ص ٣٢ .
٦١ ـ المصدر السابق ص ٢٢٣
٦٢ ـ جريس ، العرب في اسرائيل ص ٢٥
٦٣ ـ دون بيريتز ، اسرائيل والعرب الفلسطينيون ص ١٩٦ .
٦٤ ـ اوراق شاهاك ص ١٨
٦٥ ـ ورد في بوبر ، اسرائيل الاخرى ، ص ١٢٣ ـ ١٣٥ .
٦٦ ـ المصدر السابق ، ص ٦٤٠
٦٧ ـ ورد في العابد ، ١٢٧ سؤالا وجوابا ص ١٤٨ .
٦٨ ـ اوراق شاهاك ص ٧٢ التأكيد ليس في الاصل .
٦٩) جريس ، العرب في اسرائيل ص ٢٥
٧٠) العابد ، ١٢٧ سؤالا وجوابا ، ص ١٤٨ .
٧١) جون رودي ، « ديناميات الاغتراب عن الارض » في ابو لغد ، تحول فلسطين ص ١٣٤ .
٧٢) العابد ١٢٧ سؤال وجواب ص ١٥٨ ـ ١٦٠ .
٧٣) عاموس كوبيليوك ، « ارض قليلة لاناس كثيرين » مانشستر جارديان (٢٠ يونيو .
٧٤) العابد ، ١٢٧ سؤال وجواب ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .
٧٥) ورد في جريس ، العرب في اسرائيل ص ٤٥ ـ ٤٦ .
٧٦) المصدر السابق ص ٤٦ .
٧٧) كابيليوك ، « ارض قليلة لاناس كثيرين » ، سواسيا ، ٢٠ يوليو ١٩٧٦ .
٧٨) ورد في شاهاك « الطبيعة العنصرية للصهيونية » البدائل اليهودية الامريكية للصهيونية ،

التقرير رقم ٢٥ (ديسمبر ١٩٧٤ / يناير ١٩٧٥) ص ١٧ .
٧٩) تشايلدرز ، في ابو لغد ، تحول فلسطين ، ص ١٦٩ .
٨٠) ورد في العابد، ١٢٧ سؤالا وجوابا ص ١٢٥ .
٨١) ورد في شاهاك ، « الطبيعة العنصرية للصهيونية » البدائل اليهودية الامريكية للصهيونية ، التقرير رقم ٢٥ (ديسمبر ١٩٧٤ / يناير ١٩٧٥) ص ١٥ .
٨٢) المصدر السابق ص ١٨ ، التأكيد في الاصل .
٨٣) المصدر السابق ص ١٩ .
٨٤) المصدر السابق ص ١٨ .
٨٥) العابد ، ١٢٧ سؤالا وجوابا ، ص ٢٩ .
٨٦) ورد في اوراق شاهاك ص ٢٢٦ .
٨٧) المصدر السابق .
٨٨) ورد في شاهاك « الطبيعة العنصرية للصهيونية » البدائل اليهودية الامريكية للصهيونية ، التقرير رقم ٢٥ (ديسمبر ١٩٧٤ / يناير ١٩٧٥) ص ١٩ .
٨٩) مؤسسة ايسكو بفلسطين ، دراسة للسياسات اليهودية والعربية والبريطانية الجزء ٢ ، ص ٦٠٩ - ٦١٢ .
٩٠) وثيقة الامم المتحدة اي. سي. ان ، ٤/١٠١٦ / اضافة ١ ، ص ٢٠ - ١١ فبراير ١٩٧٠ .
٩١) اوراق شاهاك ص ٢٢ .
٩٢) المصدر السابق ص ٢٤ .
٩٣) المصدر السابق ، ص ١٣ .
٩٤) المصدر السابق ص ٥٠
٩٥) شالوميت الوني ، « التمييز ضد المستوطنات العربية » يديعوت احرونوت (١٠ اكتوبر ١٩٧٥) ، اعيد نشرها في سواسيا (١٤ نوفمبر ١٩٧٥) .
٩٦) شاهاك ، الطبيعة العنصرية للصهيونية ، البدائل اليهودية الامريكية للصهيونية ، التقرير رقم ٢٥ (ديسمبر ١٩٧٤ / يناير ١٩٧٥) ص ٢١ .
٩٧) الوني « التمييز ضد المستوطنات العربية » سواسيا ، ١٤ نوفمبر ١٩٧٥ .
٩٨) وينز ، الحرب غير المقدسة ، ص ٧٩ .
٩٩) نورتون مزفنسكى ، الطابع الصهيوني لدولة اسرائيل » في سميت ، الصهيونية - الحلم والواقع ص ٢٥٢ .
١٠٠) جريس ، العرب في اسرائيل ص ١٥٥ .
١٠١) اوراق شاهاك ص ٨٢
١٠٢) شاهاك ، « الاحصاءات الاسرائيلية » ، نشرة اسرائيل وفلسطين (سبتمبر / اكتوبر ١٩٧٥) ص ٦ .

١٠٣) ماخوفير « رد على سو ل شتيرن » اسرائا (٥ يسناير ١٩٧٣) ص ٢٨ .
١٠٤) من بيان صحفي اذاعة اسرائيل شاهاك ، نشر في فيويوينت (مايو ١٩٣) ص ١٧ - ١٨ .
١٠٥) مرجع في تاريخ دولة اسرائيل عنوانه استقلال اسرائيل ، اشير اليه في العابد ، ١٢٧ سؤالا وجوابا ص ١١٨ - ١١٩ .
١٠٦) هارتس (٩ سبتمبر ١٩٧٥) اعيد نشره في سواسيا (١٨ اكتوبر ١٩٧٤) .
١٠٧) شاهاك « الاحصاءات الاسرائيلية » اسرائيل وفلسطين (سبتمبر / اكتوبر ١٩٧٥ .
١٠٨) بيان نشرته صحف اسرائيلية عديدة ، ورد في المصدر السابق .
١٠٩) ورد في بوبر ، اسرائيل الاخرى ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .
١١٠) عال هاميشمار (٧ سبتمبر ١٩٧٦) . اعيد نشره في سواسيا (١٥ اكتوبر ١٩٧٦) الجزء الاول من المذكرة بتاريخ ١ مارس ١٩٧٦ .
١١١) اوراق شاهاك ، ص ٢٣٢ .
١١٢) اسرائيل وفلسطين (سبتمبر / اكتوبر ١٩٧٥) ص ٢
١١٣) كل المعلومات مأخوذة عن محمود درويش ، « كفر برعم واقريت » ، شئون فلسطينية ، (سبتمبر ١٩٧٢) .
١١٤) معاريف (٢ مايو ١٩٧٤) ، ورد في فيوبوينت (يوليو ١٩٧٤) ص ٥
١١٥) اميل توما ، جذور القضية الفلسطينية ، ص ٩٢ - ٩٣ .
١١٦) بولك ، خلفية المأساة ، ص ٥١ - ٥٢ .
١١٧) هـ. د. سميدت « الحزب النازي في فلسطين والشام ، ١٩٣٢ - ١٩٣٩ » ، انترناشيونال افيرز ، مجلد ٢٨ (اكتوبر ١٩٥٢) .
١١٨) لاكير ، تاريخ الصهيونية ، ص ٢٢١ .
١١٩) توما ، جذور القضية الفلسطينية ، ص ٩٢ .
١٢٠) عبد القادر ياسين ، « نشأة وتطور المقاومة الفلسطينية للاستيطان الصهيوني » في « الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين ١٨٨٢ - ١٩٤٨ » ، اشراف سيد يسين وعلي الدين هلال ، الجزء الاول ، ص ٣٧١ .
١٢١) العابد ، ١٢٧ سؤالا وجوابا ، ص ٤٧ .
١٢٢) ياسين في ياسين وهلال ، الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين الجزء الاول ، ص ٣٧٢ .
١٢٣) المصدر السابق ، ص ٣٧٥ .
١٢٤) لاكير ، تاريخ الصهيونية ، ص ٢٢٠ .
١٢٥) ياسين ، في يسين وهلال ، الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين ، ص ٣٨٠ .
١٢٦) المصدر السابق ، ص ٣٨٤ .
١٢٧) انظر عادل حسن غنيم ، الحركة الوطنية الفلسطينية من ١٩١٧ الى ١٩٣٦ ، وانظر ايضا

تلزجونسون ، الاسلام ومضمون المعنى السياسي في القومية الفلسطينية .
١٢٨) ياسين ، في يسين وهلال ، الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين الجزء الاول ، ص ٣٨٥ .
١٢٩) المصدر السابق ، ص ٣٩١ .

« الفصل الثاني عشر »

١) ورد في فيوبوينت (مارس ١٩٧٤)
٢) بن عيزر ، قلق في صهيون ، ص ٣٢٧
٣) المصدر السابق ، ص ٣٢١ - ٣٢٢
٤) المصدر السابق ، ص ١٥٥
٥) ورد في بريف (ربيع / صيف ١٩٧٥)
٦) الجارديان ، ١٤ مايو ١٩٧٦
٧) بن عيزر ، قلق في صهيون ، ص ٣١٣ - ٣١٤
٨) ورد في العابد ، دليل المسألة الفلسطينية ، ص ٤٦
٩) بوبر ، اسرائيل الاخرى ، ص ١٠٩
١٠) تقرير شينوى ، ورد في النيويورك تايمز ، (٢١ يونيو ١٩٧٥)
١١) بوبر ، اسرائيل الاخرى ، ص ١٦٣ - ١٦٤
١٢) ايلون ، الاسرائيليون ، ص ٢٩٢ - ٢٩٣
١٣) فيوبوينت (يوليو ١٩٧٤) ، ص ٣٢
١٤) المصدر السابق .
١٥) انترتشينج (يناير ١٩٧٦) ، ص ٥
١٦) ايلون ، الاسرائيليون ، ص ٢٣٠ - ٢٣١
١٧) بن عيزر ، قلق في صهيون ، ص ١٩٩
١٨) دافار (٢ مايو ١٩٥٦)
١٩) ورد في فيوبوينت (يوليو ١٩٧٣) ص ٢٣
٢٠) بن عيزر ، قلق في صهيون ، ص ٣٣٢
٢١) ايلون ، الاسرائيليون ، ص ٢٦١
٢٢) بن عيزر ، قلق في صهيون ، ص ١٣٣
٢٣) ايلون ، الاسرائيليون ، ص ٢٦٨ - ٢٧١ .
٢٤) المصدر السابق ، ص ١٧٩
٢٥) المصدر السابق ، ص ٨٠
٢٦) ديورانت ، قصة الحضارة ، قيصر والمسيح ، الجزء الثالث من المجلد الثالث ، خاصة الباب

الخامس والعشرين .

٢٧) الموسوعة اليهودية ، المجلد العاشر « يوسيفوس » .

« الملحق »

١ ـ الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية المجلد الثامن ، علم اجتماع المعرفة ، د لويس كوزر ، كبار مفكري علم الاجتماع ، والدكتور محمد محمود الجوهري وآخرون ، ميادين علم الاجتماع .
٢ ـ عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع ، « علم اجتماع المعرفة » .
٣ ـ الطاهر لبيب ، سوسيولوجية الثقافة ، ص ٣٥ .
٤ ـ معجم فونتانا للفكر الحديث ، « علم اجتماع المعرفة »
٥ ـ بيتر برجر وتوماس لكمان ، التكوين الاجتماعي للواقع ، ص ١ ـ ١٩ .
٦ ـ الزوورث فورمان ، علم اجتماع المعرفة في الولايات المتحدة ١٨٨٣ ـ ١٩١٥ . ص ١٨ ـ ١٠ .
٧ ـ معجم فونتانا للفكر الحديث ، « علم اجتماع المعرفة » .
٨ ـ عبدالله العروي ، مفهوم الايديولوجيات (الأدلوجة) ص ١٢٧ .
٩ ـ هاري جونسون ، علم الاجتماع : مقدمة منهجية ، ص ٦٣٩ .
١٠ ـ ورنر ستارك ، علم اجتماع المعرفة:مقال للمساعدة في فهم اعمق لتاريخ الافكار ، ص ٩٩ ـ ١٥٢ .
١١ ـ عاطف غيث ، قاموس علم الاجتماع « الايديولوجية » التأكيد ليس في الاصل ،
١٢ ـ العروي ، مفهوم الايديولوجيا (الادلوجة) ، ص ٩ ـ ١٤ .
١٣ ـ كليفورد جيرتز ، تفسير الحضارة ، ص ٢١٨ .
١٤ ـ معجم تاريخ الافكار ، المجلد الثاني « الايديولوجية » .

ثبت المراجع

يضم هذا الثبت كل المراجع ، سواء العربية او الانجليزية ، التي اعتمد عليها الكاتب ، وقد رتبت ترتيبا ابجديا حسب الاسم الاخير للمؤلف ، فكتاب بديعة امين المشكلة اليهودية مدرج تحت « امين » وكتاب يوري افنيري ، اسرائيل دون صهاينة مدرج تحت « افنيري » وفي حالة الكتب التي صدرت بالانجليزية اكتفينا بترجمة اسم المؤلف والعنوان الاساسي للكتاب ، يليها مباشرة وباللغة الانجليزية ، اسم المؤلف والعنوان الاساسي والفرعي ، ان وجد ، وحقائق

النشر كاملة وفي حالة المعاجم والمجلات التي لا يرد اسم مؤلفها في الثبت فقد رتبت ابجديا حسب الكلمة الاولى من العنوان . فمعجم تاريخ الافكار يرد في حرف « الميم » ومجلة تايم في حرف « التاء » وقد قسم الثبت الى ثلاث اقسام :١-الكتب ، ٢ ـ الوثائق والموسوعات ، ، ٣ ـ المجلات والصحف والدوريات .

اولا الكتب

اجوس ، جاكوب برنارد . معنى التاريخ اليهودي . (جزءان) .

Agus, Jacob Bernard. The Meaning of Jewish History (2 Vols.). London: Abelard—Schuman, 1963

ابشتاين ، ازيدور . اليهودية .

Epstein, Isidore. Judaism: A Historical Presentation. Baltimore, Maryland: Penguin Books. 1966.

ابو لغد ، ابراهيم ، وأبو لبن ، بهاء . النظم الاستيطانية في افريقيا والعالم العربي .

Abu — Lughod Ibrahim, and Abu — Laban Bahaa (Eds.) Settler Regimes in Africa and the Arab World: The Illusion of Endurance. Wilmette, Ill.: Medina University Press, 1974.

أرنت ، حنا . أيخمان في أورشليم .

Arendt, Hannah. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. New York: The Viking Press, 1963.

أفنيري ، يوري . اسرائيل بدون صهاينة

Avnery, Uri. Israel Without Zionists: A Plea for Peace in the Middle East. New York: The Macmillan Company, 1970

أمين ، بديعة . المشكلة اليهودية والحركة الصهيونية بيروت : دار الطليعة ، ١٩٧٤ .

إيلون ، إيموس ، الاسرائيليون

Elon, Amos. The Israelis: Founders and Sons. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1971.

اينشتاين ، البرت ، من سنواتي الأخيرة .

Einstein, Albert. Out of My Later Years. New York: Philosophical Library, 1950.

باتاي ، رافائيل (محرر) . يوميات هرتزل ، (خمسة اجزاء) .

Patrai, Raphael (Ed.). The Complete Diaries of Theodore Herzl (5 Vols.). New York: Herzl Press and Thomas Yoseloff, 1960. Trans. Harry Zohn.

بار زوهار ، ميخائيل ، بن جوريون النبي المسلح .

Bar—Zohar, Michael. Ben Gurion. The Armed Prophet. Englewood Cliffs. N.J.: Prentice Hall, 1967. Trans. Len Ortzen.

برنز ، ادوارد ماكنل ، ورالف ، فيليب لي ، حضارات العالم . (جزءان) .

Burns, Edward Monall, and Ralph, Philip Lee. World Civilizations (2 Vols.). New York: W. W. Norton and Company Inc. 1969.

بارون ، سالو وكان ، أركاديوس ، وآخرون . تاريخ اليهود الأقتصادي .

Baron, Salo W., and Kahn. Arcadius et al. Economic History of the Jews. Ed. Nachum Gross. New York: Schocken Books, 1975.

برانديز ، لويس ، مجموعة كلمات وبيانات لويس برانديز .

Brandeis, Louis, A Collection of Addresses and Statements bu Louis Brandeis, With a foreward bu Mr. Justice Felix Frankfurter. Washington D.C.: Zionist Organization of America, 1942.

برجر ، المر ، النبوة والصهيونية ودولة اسرائيل .

Berger, Elmer. Prophecy, Zionism and the State of Israel. New York: American Jewish Alternative to Zionism (n. d.).

من يعرف اكثر من هذا فليتكلم .

Who Knows Better Must Say No: New York: The Bookmailer, 1955.

برجر ، بيتر ولكمان ، توماس . التكوين الاجتماعي للواقع .

Berger, Peter and Luckman, Thomas. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge. Garden City, New York: Doubleday, 1971.

برنز ، يواكيم ، مأزق اليهود المعاصر .

Prinz, Joachim. The Dilemma of the Modern Jew. Boston: Little, Brown. 1962 .

بشير ، تحسين ، ادوين مونتاجو ووعد بلفور .

Basheer. Tahseen (Ed.). Edwin Montagu and the Balfour Declaration. New York: Arab League Office (n.d.).

بن جوريون ، دافيد ، بعث اسرائيل ومصيرها .

Ben Gurion, David. Rebirth and Destiny of Israel. New York: Philosophical Library. 1954.

بن عيزر ، إيجود (محرر) . قلق في صهيون .

Ben Ezer Ehud (Ed.). Unease in Zion. New York: Quadrangle/The New York Times Book Co., 1974.

بن هخت،الخيانة .

Ben Hecht. Perfidy. New York; Julian Messner, 1961.

بن هورين ، ماير ، ماكس نوردو ، فيلسوف التضامن الانساني .

Ben—Horin. Meir. Max Nordau: Philosopher of Human Solidarity. New York: Conference of Jewish Social Studies, 1956

بوبر ، اريه (محرر)) . إسرائيل الأخرى .

Bober. Arie (Ed.). The Other Israel: The Radical Case Against Zionism. Garden City, New York: Doubleday, 1972.

بولك ، وليام . خلفية المأساة .

Polk William, et al. Backdrop to Tragedy: The Struggle for Palestine. Boston: Beacon Press 1957.

بيجين ، مناحم ، الثورة .

Begim, Menachem.The Revolt, With a Foreward by Rabbimeir kohane. los Angeles: Nash P ublishing, 1972.

بيرلمان ، موشيه . بن جوريون ينظر الى الماضي :

Pearlman Moshe. Ben Gurion Looks Back in Talks with Moshe Pearlman New York: Simon and Schuster, 1965.

ترومان ، هاري . المذكرات ، (جزءان)

Truman. Harry S. Memoirs (2 vols.). Garden City. New York: Doubleday, 1955.

تشرمسكي ، نعوم . السلام في الشرق الاوسط

Chomsky, Naom. Peace in the Middle East? Reflection on Justice and Nationhood. New York: Vintage Books. 1969.

تندولكار ، د. ج. المهاتما : حياة موهانداس كرمشاند غاندي (ثمانية اجزاء)

Tendulkar, D.G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandi (8 vols.). New Delhi: Patalia House. 1961.

توما ، اميل ، جذور القضية الفلسطينية بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية مركز الابحاث ، ١٩٦١ .

جبارة ، عابدين تيري ، جانيس . العالم العربي من القومية الى الثورة .

Jabara, Abdeen and Terry Janice (Eds.). The Arab World: From Nationatism to Revolution. Wilmette,Ill.: Medina University Press, 1971.

جبور ، جورج ، الاستعمار الاستيطاني في جنوب أفريقيا والشرق الاوسط .

Jabbour, George. Settler Colonialism in Southern Africa and the Middle East. Beirut: Liberation Lenter Palestine Research Cemter, 1970.

جرايزيل ، سولومون ، تاريخ اليهود من النفي البابلي الى الوقت الحاضر .

Grayzel, Solomon. A History of the jews from the Babylonian Exile to the Present 5728.— 1968. New York: The New American lLibrary , 1968.

جريس ، صبري ، تاريخ الصهيونية ، الجزء الاول ـ بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الابحاث . ١٩٧٧ .

جريس ، صبري . العرب في اسرائيل

Jiryis, Sabri. The Arabs in Israel. Beirut: The Institute for Palestine Studies, 1969.

جولدمان ، ناحوم ، سيرة ناحوم جولدمان الذاتية .

Goldmann, Nahum. The Autobiography of Nahum Goldmann: Sixty Years of Jewish Life. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969. Trans. Helen Sabba.

جونسون ، نلز ـ الاسلام ومضمون المعنى السياسي في القومية الفلسطينية .

Johnson, Nels. Islam and the Politics of Meaning in Palestinian Nationalism. London: Kegan Paul International. 1982.

جونسون ، هاري . علم الاجتماع .

Johnson, Harry M. Sociology: A Systematic Introduction. New York: Harcourt, Brace, 1960.

الجوهري ، محمد محمود ، ميادين علم الاجتماع . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٠

جيرتز ، كليفورد : تفسير الحضارة : مقالات مختارة .

Geertz, *Clifford*. Interpretations of Culture: Selected Essays. New York: Basic Books, 1973.

حمدان ، جمال . استراتيجية الاستعمار والتحرير ، القاهرة • كتاب الهلال ـ دار الهلال ١٩٦٨ .

خالدي ، وليد ، من المأوى الى الغزو .

Khalidi, Walid. From Haven to Conquest. Beirut: Institute for Palestine Studies. 1971.

درابر ، هال (محرر) . الصهيونية واسرائيل والعرب .

***Draper. Hal* (Ed.). Zionism, Israel and the Arabs. Berkely, Californa: Independent Socialist Clippingbooks, 1967.**

ديورانت ، ول . قصة الحضارة ترجمة محمد بدران ، القاهرة . : جامعة الدول العربية ، الطبعة الأولى من الاجزاء الخمسة عشر التي نشرت ما بين عام ١٩٥٧ وعام ١٩٦٤ .

راكيان ، امانويل ظهور دستور اسرائيل ، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١ .

Rackman, Emmanuel. Israel's Emerging Constitution, 1948 u 1952. New York: Columbia University/Press. 1955.

رزوق ، أسعد . اسرائيل الكبرى دراسة في الفكر التوسعي الصهيوني بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية مركز الابحاث ١٩٦٨ .

روبين ، آرثر . اليهود اليوم .

Ruppin, Arthur The Jews of Today. London: G. Bell and Sons, 1913. Trans. Margery Benwitch.

روث ، سيسل . تاريخ اليهود من اول العصور الى حرب الايام الستة .

Roth. Cecil. A History of the Jews from Earliest Times Through the Six Day War. New York: Schocken Book, 1970.

روث ، فيليب ، شكوى بورتنوي .

Roth, Philip. Portnoy's Complaint. New York: Random Vouse 1968.

روز ن . أ. الصهاينة الأغيار .

Rose, N.A. The Genile Zionists: A Study in Anglo—Zionist Diplomacy, 1929—1939. London: Frank Cass, 1973.

ساخار ، هوارد مورلي ، مسار التاريخ اليهودي الحديث .

Sachar, Howard Morley. The Course of Modern Jewish History. New York: Dell, 1958.

سايكس ، كريستوفر . ملتقى الطرق الى اسرائيل .

Sykes, Christopher. Cross Roads to Iarael. Cleveland. The World Publishing Company. 1965.

سبيرو ، ميلفورد. أ. الكيبوتز

Spiro, E. Melford. Kibbutz: Venture in Utopia. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1956.

ستارك ، ورنر ، علم اجتماع المعرفة

Stark, Werner. The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas. London: Routledge & Kegan Paul. 1979.

ستيوارت دزموند . تيودور هرتزل .

Stewart, Desmond. Theodore Herzl. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

سلــزر ، مايكل (محرر) . اعادة النظر في الصهيونية .

Selzer, Michael. (Ed.). Zionism Reconsidered: The Rejection of Jewish Normalcy New York: The Macmillan Company, 1970.

سلزر ، مايكل . اضفاء الصبغة الآرية على الدولة الصهيونية

Selzre, Michael. The Aryanization of the Jewish State. New York: Blacksta, 1968.

سميث ، جاري (محرر) . الصهيونية ـ الحلم والواقع ،

Smith, Gary U. (Ed.). Zionism — The Dream and Reality: A Jewish Critique. New York: Barnes and Noble, 1974.

سوكولوف ، ناحوم . تاريخ الصهيونية (جزءان) .

Sokolov, Nahum. History of Zionism, 1600 — 1918 (2 vols.). New York: KTAV Publishing House, 1964.

شتاين ، ليونارد ، وعد بلفور .

Stein, Leonard. The Balfour Declaration. London: Vallentine, Mitchell, 1961.

شختمان ، جوزيف ب . مقاتل ونبي : قصة فلاديمير جابوتنســكي ـ السنوات الأخيرة .

Schechtman, Joseph B. Fighter and Prophet: The Vladimir Jabotinsky Story — The Last

Years. New York: Thomas Yoseloff 1961.

شفايتزر ، فردريك ، تاريخ اليهود منذ القرن الاول الميلادي .
Schweitzer, Fredrick M. A History of The Jews Since the First Century A.D. New York: Macmillan, 1971.

شلوينز ، كارل ، الطريق الملتوي الى اشويتز .

Schleunes, Karl. A, The Twisted Road to Auschwitz: Nazi Policy Toward German Jews 1933 — 1939. Urbana, Ill': University of Illinois Press. 1970.

العابد ، ابراهيم . دليل المسألة الفلسطينية .
Al— Abid Ibrahim. A Handbook to the Palestine Question: Questions and Answers. Beirut: Palestine Liberation Organization Research Center, 1969.

العابد ، ابراهيم ، ١٢٧ سؤالاً وجواباً عن الصراع العربي الاسرائيلي .

Al — Abid, Ibrahim. 127 Questions And Answers on the Arab — Israeli conflict.

العابد ، لطفي ، العنف والسلام في اسرائيل ، دراسة في الاستراتيجية الصهيونية ، بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الابحاث ، ١٩٦٧ .

العابد ، لطفي وعتر ، موسى (ترجمة) ، اشراف انيس صايغ ، تعريف الدكتور اسعد مرزوق . الفكرة الصهيونية النصوص الاساسية بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الابحاث ، ١٩٧٠ .

العروى ، عبدالله ، مفهوم الايديولوجيا (الأد لوجة) . بيروت : دار الفارابي ١٩٨٠ .

العظم ، صادق جلال . الصهيونية والصراع الطبقي . بيروت : دار العودة ، ١٩٧٥ .

غنيم ، عادل حسين : الحركة الوطنية الفلسطينية من ١٩١٧ الى ١٩٣٦ القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ .

غيث ، عاطف ، قاموس علم الاجتماع ، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٧٩ .

الفاروقي ، اسماعيل راجي ، اصول الصهيونية في الدين اليهودي ، القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٣/ ١٩٦٤ .

الملل المعاصره في الدين اليهودي . القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٦٨ .

فورمان ، الزوث . علم اجتماع المعرفة في الولايات المتحدة ١٨٨٣- ١٩١٥ .

Fukrman, Ellsworth R. The Sociology of Knowledge in America 1883—1915. Charlottesville, Virginia: University Press of Virginia, 1980

القاضي ، ليلى سليم ، المنظمة الاشتراكية الاسرائيلية ، ماتسبين بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الابحاث ، ١٩٧١ .

القدسي ، احمد ولوبل ، إلى العالم العربي واسرائيل

El—Kadsi, Ahmed, and Lobel, Eli. The Arab World and Israel New York: Monthly Review Press, 1970.

كابلان ، حاييم ، مخطوطات الغراب .

Kaplan, Chaim A. The Scrolls of Agnoy: The Warsaw Diary of Chaim A. Kaplan. New York: The Macmillan Company, 1965.

كالن ، هوراس ماير ، الطوباويون يدافعون عن انفسهم بضراوة .

Kallen, Horace M. Utopians at Bay. New York: Theodore Herzl Foundation, 1958.

كاوتسكي كارل ، هل يشكل اليهود جنسا ؟

Kautsky, Karl. Are the Jews a Race ? New York: International Publishers, 1926. (Translated from the Second German edition).

كروسمان ، ريتشارد أمة تبعث من جديد :

Crossman, Richard. A Nation Reborn: The Israel of Weizman, Bevin and Ben Gurion. London: Hamish Hamilton, 1969.

كلارك ، رونالد و. اينشتاين .

Clark, Ronald W. Einstein: The Life and Times. New York: The World Publishing Company, 1971.

كنج ، سيمحا ، ناحوم سوكولوف . خادم شعبه .

King, Simcha. Nachum Sokolow: Servant of His People. New York: Herzl Press, 1960.

كوزر ، لويس. أ. كبار مفكري علم الاجتماع .

Coser, Lewis A. Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context. New York: Harcourt Brace, 1971.

لاكير ، والتر ، تاريخ الصهيونية .

Laquer, Walter. A History of .Zionism . New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

لبيب ، الطاهر ، سوسيولوجيه الثقافة . القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٨ .

لفين ، جوردون (محرر) . الحركة الصهيونية في فلسطين والسياسة العالمية .

Levin, Gordon (Ed.). The Zionist Movement in Palestine and World Politics, 1880 — 1918. Lexington, Mass Heath. 1974.

لونتال ، مارتن (محرر ومترجم) يوميات هرتزل .

Loventhal', Martin (Ed. and Trans.). Diaries of Theodore Herzl. New York: Gerasset and Dunlop, 1962.

ليلينتال ، الفريد . ما ثمن اسرائيل ؟

Lilienthal, Alfred. What Price is Israel ? Chicago: Henry Regnery, 1953.

الوجه الآخر للعملة .

The Other Side of the Coin: An American Perspective of The Arab — Israeli Conflict. New York: Devin — Adair, 1957

وهكذا يذهب الشرق الاوسط .

There Goes the Middle East. New York: Devin — Adair, 1965.

ليون ، ابراهام ، الماركسية والمسألة اليهودية ، ترجمة وتقديم عماد نويهض ، بيروت : دار الطليعة ، ١٩٦٩ .

مارموشتاين ، أميل ، سماء مكبلة .

Marmorstein, Emile. Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampt in the Holy Land. London: Oxforf University Press. 1969.

ماهلر ، رفائيل ، تاريخ اليهود في العصر الحديث ١٧٨٠ ـ ١٨١٥ .

Mohler, .Raphael . A History of Modern Jewry 1780 — 1815. London: Vallentine, Mitchell, 1971.

المسيري ، عبدالوهاب ، ارض الوعد .

Elmessiri, Abdelwahab. The Land of Promise: A Critique of Political Zionism. New Brunswick, N.J.: North American, 1977.

الأقليات اليهودية بين التجارة والادعاء القومي . القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥

موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية ، رؤية نقدية القاهرة : مركز الدراسات السياسية

والاستراتيجية ، الاهرام ، ١٩٧٥

نهاية التاريخ ، دراسة في بنية الفكر الصهيوني ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩ .

الفردوس الأرضي : دراسات وانطباعات عن الحضارة الاميركية الحديثة ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٩ .

اليهودية والصهيونية واسرائيل : دراسات في انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع ، بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥ .

مينوهين ، موشيه ، انهيار اليهودية في عصرنا .

Menuhin, Moshe. The Decadence of Judaism in our Time. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1969.

مينوهين ، موشيه . نقاد الصهيونية اليهود .

Menuhin, Moshe. Jewish Critics of Zionism: A Testament Essay with The Strifling and Smearing of a Dissenter. New York: Arab Information Center (n.d.)

نوردو ، ماكس . ماكس نوردو يتحدث الى شعبه .

Nordau, Max. Max Nordau to His People: A Summons and a Challenge. New York: Scopus Publishing Society, 1941.

هالفرسون ، مارفن ، مرشد الى اللاهوت المسيحي .

Halverson, Marvin. A Handbook of Christian Theology. New York: Merridian Books, 1960.

هداوي ، سامي ، فلسطين في الأمم المتحدة .

Hadawi, Sami. Palestine in the United Nations. New York: Arab Information Center, 1964.

هرتزوبرج ، ارثر ، الفكرة الصهيونية : تحليل تاريخي ومختارات .

Hertzburg, Arthur (Ed.). The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader.

حركة التنوير الفرنسية واليهود .

The French Enlightenment and the Jews. New York: Columbia University Press, 1968.

هلسه ، تهاني : بن جوريون ، بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية ، مركز الابحاث ١٩٦٥ .

ويرث ، و.ل. الجيتو .

Wirth, W.L. The Ghetto. New York: 1928 reprinted 1958.

وايزمان ، حاييم . المحاولة والخطأ .

Weizmann, Chaim Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann. New York: Harper, 1949.

يسين ، السيد وهلال ، علي . الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين (١٨٨٢ - ١٩٤٨) الجزء الاول القاهرة : معهد البحوث والدراسات العربية ، ١٩٧٥ يسين ، السيد . الشخصية العربية (بين المفهوم العربي والمفهوم الاسرائيلي) ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام ، ١٩٧٤ .

ثانيا : وثائق وموسوعات

كتاب هرتل السنوي

Herzl Year Book

محاكمة مجرمي الحرب الرئيسيين امام المحكمة العسكرية الدولية : نورمبرج ؛ ١٤ نوفمبر ١٩٤٥ - ١١ اكتوبر ١٩٤٦ .

Trial of the Major War Criminals Before The International Military Tribunal: Nuremberg, 14 Novenber 1945— 1 October 1946. (Nuvemberg, Germny, 1947) Vol XI (Official text in the English Language, Proceedings April 8, 1946, April 17, 1946).

معجم تاريخ الافكار

Philip Wiener (ed.). Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas (New York: Charles Scribner's , 1973).

معجم فونتانا للفكر الحديث ،

Bullock Alan, & Stallybrass, Oliver (eds.). The Fontana Dictionary of Modern Thought London: Fontana 1977.

الموسوعة الامريكية (٢٤ جزءا)

Encyclopedia Americanaı, (24 Vols). New York Americana Corporation, 1961.

الموسوعة البريطانية (٢٣ جزءا)

Encyclopedia Britannica (23 Vols.). Chicago: Encyclopedia Britannaica 1968.

الموسوعة البريطانية الجديدة (١٩ جزءا)

New Encyclopedia Britannica (19 Vols.). Chicago: Encyclopedia Britannica, 1974.

الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية

International Encyclopedia of the Social Sciences

موسوعة الصهيونية واسرائيل (جزءان)

Encyclopedia of Zionism and ISRAEL (2 Vold.).

الموسوعة اليهودية (٧ اجزاء)

Encyclopedia Judaica (17 Vols.). Cecil Roth (Ed.). New York: The Macmillan Company, 1971.

وثائق مختلفة اصدرتها هيئة الامم ومجلس الكنائس العالمي الخ .

ثالثا:مجلات وصحف ودوريات

إزراكا .

Isracа.

إسرائيل دايجست .

Israel Digest.

اسرائيل وفلسطين .

ISRAEL and Palestine

امريكان جورنال أوف سوسيولوجي .

American Journal of Sociology.

انترتشينج .

Inter Change.

انترناشيونال افيرز .

Internattional Affairs.

ايشوز ،

Issues.

بريف .

Brief.

تايم .

Time.

الثقافة الوطنية .

ثيرد ورلد ريبورت ،

Third World Report.

ذي جارديانز ،

The Guardians

ذي لنك .

The Link.

جويش جارديان .

Jewish Guardian.

جويش سوشيال ستديز .

Jewish Social Studies.

سبشال انترست ريبورت .

Soecial Interest Report.

سبكتاتور .

Spectator.

سواسيا .

Swasia.

شئون فلسطينية

فرى بالستاين .

Free Palestine.

فيوبوينت .

Viewpiont.

المانشستر جارديان

Manchester Guardian.

مريب ريبورت .

Merip Report.

ميدل ايست انترناشيونال .

Middele East International.

النشرة الاعلامية لمنظمة خريجي الجامعات الاميركية العرب .

AAUG News Bulletin.

النيويورك تايمز .

New York Times.

النيويورك تايمز ماجازين .

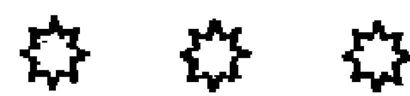
New York Times Magazine.

هوم نيوز .

Home News (New Brunswick, N.J.).

واشنجتون بوست .

Washington Post.



المحتوى

صدر في هذه السلسلة

١ ــ الحضارة	تأليف: د. حسين مؤنس
٢ ــ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف: د. إحسان عباس
٣ ــ التفكير العلمي	تأليف: د. فؤاد زكريا
٤ ــ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف: د. أحمد عبدالرحيم مصطفى
٥ ــ العلم ومشكلات الانسان المعاصر	تأليف: زهير الكرمي
٦ ــ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف: د. عزت حجازي
٧ ــ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف: د. محمد عزيز شكري
٨ ــ تراث الاسلام ــ ١	ترجمة د. زهير السمهوري د. شاكر مصطفى مراجعة :د. فؤاد زكريا
٩ ــ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف: د. نايف خرما
١٠ ــ جحا العربي	تأليف: د. محمد رجب النجار
١١ ــ تراث الاسلام ــ ٢	ترجمة: د. حسين مؤنس ــ إحسان صدقي العمد مراجعة د. فؤاد زكريا
١٢ ــ تراث الاسلام ــ ٣	ترجمة: د. حسين مؤنس ــ إحسان صدقي العمد مراجعة د.. فؤاد زكريا
١٣ ــ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف: د. أنور عبدالعليم
١٤ ــ جمالية الفن العربي	تأليف: د. عفيف بهنسي
١٥ ــ الانسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف: د. عبدالمحسن صالح
١٦ ــ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف: د. محمود عبدالفضيل
١٧ ــ الكون والثقوب السوداء	اعداد: رؤوف وصفي مراجعة: زهير الكرمي
١٨ ــ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة: د. علي أحمد محمود د. علي الراعي مراجعة: د. شوقي السكري

١٩ ـ المخرج في المسرح المعاصر — تأليف : سعد أردش

٢٠ ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج — تأليف : حسن سعيد الكرمي، مراجعة : صدقي حطاب

٢١ ـ مشكلة انتاج الغذاء في الوطن العربي — تأليف : د. محمد علي الفرا

٢٢ ـ البيئة ومشكلاتها — تأليف : رشيد الحمد ـ محمد سعيد صباريني

٢٣ ـ الرق — تأليف : د. عبدالسلام الترمانيني

٢٤ ـ الابداع في الفن والعلم — تأليف : د. حسن أحمد عيسى

٢٥ ـ المسرح في الوطن العربي — تأليف : د. علي الراعي

٢٦ ـ مصر وفلسطين — تأليف : د. عواطف عبدالرحمن

٢٧ ـ العلاج النفسي الحديث — تأليف : د. عبدالستار ابراهيم

٢٨ ـ افريقيا في عصر التحول الاجتماعي — ترجمة : شوقي جلال

٢٩ ـ العرب والتحدي — تأليف : د. محمد عمارة

٣٠ ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة — تأليف : د. عزت قرني

٣١ ـ الموشحات الأندلسية — تأليف : د. محمد زكريا عناني

٣٢ ـ تكنولوجيا السلوك الانساني — ترجمة د. عبدالقادر يوسف، مراجعة : د. رجا الدريني

٣٣ ـ الانسان والثروات المعدنية — تأليف : د. محمد فتحي عوض الله

٣٤ ـ قضايا افريقية — تأليف : د. محمد عبدالغني سعودي

٣٥ ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠ — تأليف : د. محمد جابر الأنصاري

٣٦ ـ الحب في التراث العربي — تأليف : د. محمد حسن عبدالله

٣٧ ـ المساجد — تأليف : د. حسين مؤنس

٣٨ ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة — تأليف : سعود يوسف عياش

٣٩ ـ ارتقاء الانسان — ترجمة د. موفق شخاشيرو، مراجعة : زهير الكرمي، د. عبدالعظيم أنيس

٤٠ ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر — تأليف : د. مكارم الغمري

٤١ ـ الشعر في السودان — تأليف : د. عبده بدوي

٤٢ ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية — تأليف : د. علي خليفة الكواري

٤٣ ـ الاسلام في الصين — تأليف : فهمي هويدي

٤٤ ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع — تأليف: د. عبدالباسط عبدالمعطي

٤٥ ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي — تأليف: د. محمد رجب النجار

٤٦ ـ دعوة الى الموسيقا — تأليف: مايسترو يوسف السيسي

٤٧ ـ فكرة القانون — ترجمة: سليم الصويص، مراجعة: سليم بسيسو

٤٨ ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الانسان — تأليف: د. عبدالمحسن صالح

٤٩ ـ صراع القوى العظمى حول القرن الافريقي — تأليف: صلاح الدين حافظ

٥٠ ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية في الوطن العربي — تأليف: د. محمد عبد السلام

٥١ ـ السينما في الوطن العربي — تأليف: جان الكسان

٥٢ ـ النفط والعلاقات الدولية — تأليف: د. محمد الرميحي

٥٣ ـ البدائية — تحرير: أشلي مونتاغيو، ترجمة: د. محمد عصفور

٥٤ ـ الحشرات الناقلة للأمراض — تأليف: د. جليل أبوالحب

٥٥ ـ العالم بعد مائتي عام — تأليف: هيرمان كان وآخرين، ترجمة: شوقي جلال

٥٦ ـ الإدمان — تأليف: د. عادل الدمرداش

٥٧ ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية — تأليف د. أسامة عبد الرحمن

٥٨ ـ الوجودية — تأليف: جون ماكوري، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح

٥٩ ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا — تأليف د. انطونيوس كرم

٦٠ ـ الايديولوجية الصهيونية — تأليف د. عبد الوهاب المسيري

الاشتراك السنوي: وهو مقصور على الفئات التالية:

● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠ دنانير
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢ دينارا
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠ دولاراً امريكياً
● الافراد خارج الوطن العربي	٤٠ دولاراً أمريكياً

الاشتراكات:

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب ٢٣٩٩٦ الكويت ● برقياً ثقف ● تلكس ٤٤٥٥٤
TLX No. 44554 NCCAL

المؤلف في سطور

الدكتور عبد الوهاب محمد المسيري

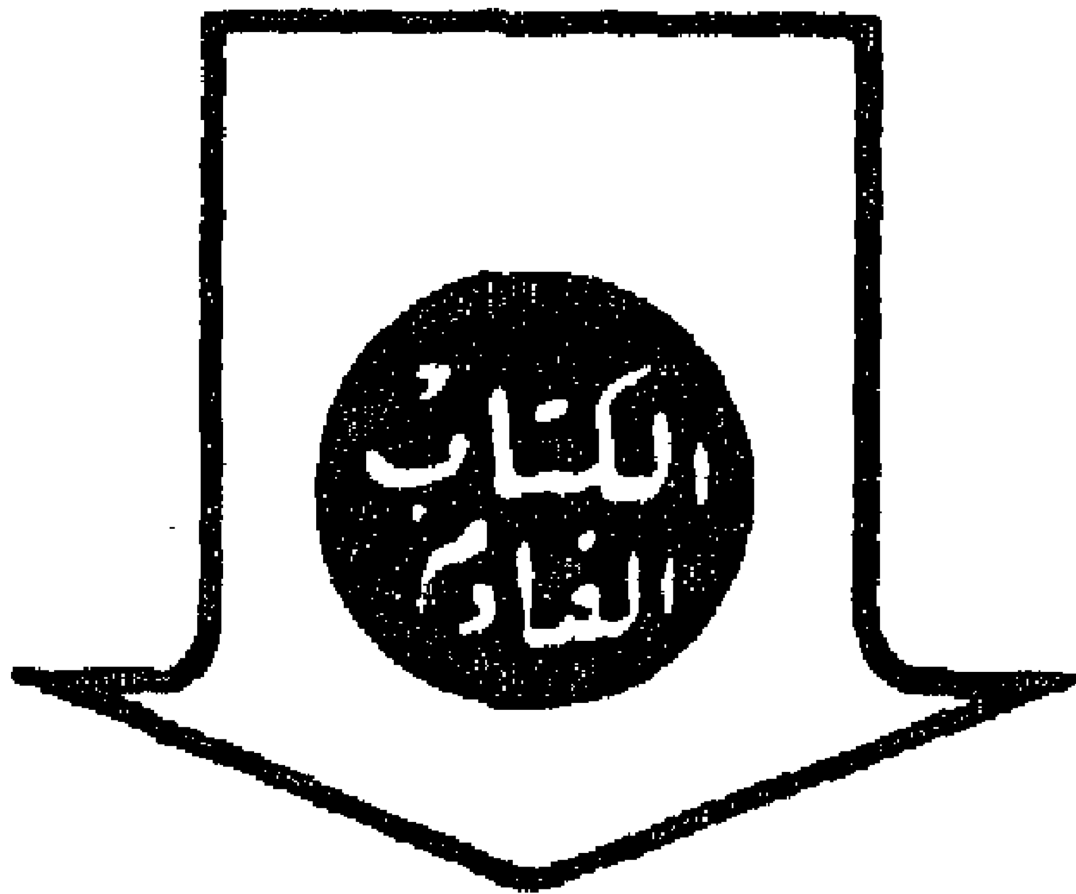
- حصل على الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة رتجرز بالولايات المتحدة.
- شغل وظيفة خبير (الصهيونية) بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.
- عمل مستشارا ثقافيا للوفد الدائم لجامعة الدول العربية بهيئة الأمم المتحدة بين عامي ١٩٧٥ ـ ١٩٧٩م
- يعمل الآن استاذا للأدب الانجليزي بجامعة عين شمس بالقاهرة.

من مؤلفاته:

١ ـ موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية.

٢ ـ اسرائيل وجنوب افريقيا؛ تطور العلاقة بينهما (بالانجليزية).

٣ ـ الشعر الرومانتيكي الانجليزي؛ النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية.



حكمة الغرب

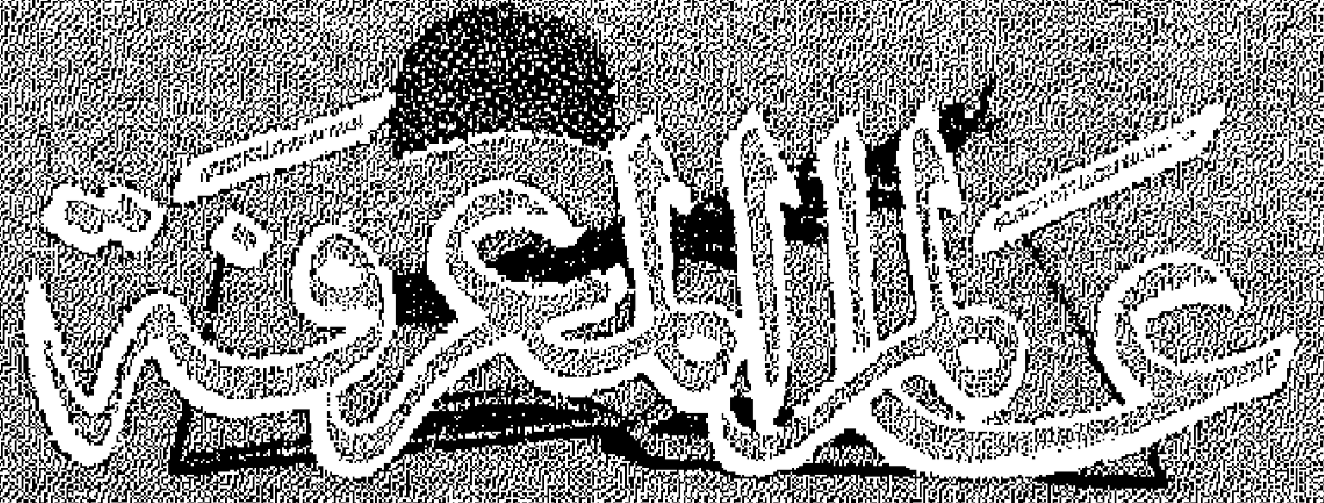
القسم الاول

تأليف: برتراند رسل

ترجمة: د. فؤاد زكريا

سعر النسخة :

* الكويت	٥٠٠ فلس
* السعودية	١٠ ريالات
* العراق	٦٠٠ فلس
* الاردن	٥٠٠ فلس
* سوريا	٦ ليرات
* لبنان	٥ ليرات
* ليبيا	٥٠٠ قرش
* المغرب	١٠ دراهم
* تونس	دينار واحد
* الجزائر	١٠ دنانير
* مصر	٥٠٠ مليم
* السودان	٥٠٠ مليم
* عمان	ريال واحد
* اليمن الجنوبية	٨٠٠ فلس
* اليمن الشمالية	٩ ريالات
* البحرين	٨٠٠ فلس
* قطر	١٠ ريالات
* الامارات العربية	١٠ دراهم



حكمة الغرب

تأليف: برتراند رسل
ترجمة: د. فؤاد زكريا

«الجزء الأول»

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

حكمة الغرب

عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي

تأليف: برتراند رسل
ترجمة: د. فؤاد زكريا

«الجزء الأول»

٦٢ - ربيع الثاني - جمادي الاولى ١٤٠٣ هـ / فبراير (شباط) ١٩٨٣ م

المراسلات:

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب/ ٢٣٩٩٦ - الكويت.

حكمة الغرب

عرض تاريخي للفلسفة الغربية
في إطارها الاجتماعي والسياسي

تصـــدير
الكاتب والكتاب

ليس الفيلسوف أفضل من يكتب عن تاريخ الفلسفة ، مثلما أن الفنان ليس خير من يحكم على فن الآخرين . فللفيلسوف موقفه الخاص الذي تتلون به أحكامه على الفلسفات الاخرى ، وهو في أغلب الأحيان لا ينظر الى التاريخ السابق للفلسفة الا على أنه مجموعة من علامات الطريق التي تشير الى فكره هو ، او التي تتلاقي كلها في نقطة واحدة ، هي ما يدور في رأسه من أفكار . هذا ما فعله أرسطو مع الفلاسفة السابقين ، وهو أيضا ما رآه الفيلسوف الألماني الكبير « كانت » في المذاهب التي سبقته ، كما أنه تَمَثَّل بأكثر الصور وضوحا وصراحة في ذلك العرض الطويل الذي قدمه هيجل ، فيلسوف المثالية الأكبر ، لتاريخ الفلسفة ، فضلا عن عشرات الأمثلة لدى فلاسفة آخرين لهم أهميتهم ، وان لم تكن لهم تلك المكانة العليا التي كانت لهؤ لاء الثلاثة .

ومع ذلك فان كتابة الفيلسوف عن تاريخ الفلسفة تجربة فكرية شيقة ، تحتشد باللمحات الذكية والملاحظات المتعمقة والقدرة على كشف الروابط والعلاقات التي يعجز عن إدراكها الذهن العادي . وعلى هذا النحو يبدو لنا بالفعل هذا الكتاب الذي نقدمه هاهنا مترجما الى العربية ، والذي ألفّه شيخ الفلاسفة المعاصرين ، برتراند رسل . فهو رؤ ية شاملة للفلسفة الغربية منذ بداياتها الأولى في العصر اليوناني حتى النصف الثاني من القرن العشرين . وهو يزيد كثيرا عن أن يكون عرضا منهجيا للأفكار ، لانه يحرص على وضع الأفكار في سياقها التاريخي والاجتماعي ، وقد بلغ حرصه هذا حدا جعل رسل يعبر عن هذا المعنى بوصفه عنوانا فرعيا للكتاب بأكمله ،

ولقد كان هذا الحرص على الربط بين الفكر الفلسفي والاطار الذي ظهر فيه هو الذي يميز هذا الكتاب عن كتاب رسل المشهور في الموضوع نفسه ، والذي كان قد ألفه قبل الكتاب الحالي ، وأعني به « تاريخ الفلسفة الغربية » ، اذ كان الكتاب الأخير، الذي تبلور خلال محاضرات ألقاها رسل في مؤسسة بارنز Barnes في فيلادلفيا بالولايات المتحدة فيما بين عامي ١٩٤١ و ١٩٤٣ ، معنيا بالتاريخ الفلسفي البحت ، أكثر مما كان مهتما بتقديم السياق العيني الذي تظهر فيه الأفكار الفلسفية .

* * *

وفي اعتقادي ان أهم ما تتميز به شخصية مؤلف هذا الكتاب هو أنه قد يكون الفيلسوف الوحيد الذي عاش قرنا كاملا أو كاد (١٨٧٢ - ١٩٧٠) . هذه الحقيقة الرقمية البسيطة يمكن ان تفسر لنا الكثير عن برتراند رسل ، وعن تقلباته وتحولاته التي وصلت في رأي البعض الى حد العشوائية والمزاجية ، مع أنها كانت في واقع الأمر نتيجة طبيعية لتلك الحياة النادرة في طولها . ذلك لأن الانسان الذي يعيش قرنا كاملا في فترة حاسمة من فترات التاريخ البشري ، ويظل فيه محتفظا بوعيه ووحدة ذهنه وروحه النقدية كاملة ، لا بد أن تكون تجربته في فكره وحياته أخصب وأشد تلونا وتنوعا بكثير مما يستطيع الذهن العادي استيعابه ، لقد بدأ رسل حياته في النصف الثاني من العصر الفكتوري الانجليزي ، في وقت كانت فيه الامبراطورية البريطانية في أوج مجدها وطموحها ، وكانت سيدة العالم بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، وانتهت حياته في وقت كانت فيه صورة العالم قد تغيرت تغيرا حاسما ، وانقسم الى معسكرين أيديولوجيين تحتل انجلترا مكانة غير رئيسية في واحد منهما . وحين بدأت حياة رسل كان الناس لا يزالون يستخدمون الخيول في اتصالاتهم ، وفي حروبهم ، وحين

انتهت كان العالم قد دخل عصر الذرة والعقول الالكترونية ، وقبل عام من وفاته كان الانسان قد وصل الى القمر . وحين يشهد هذه التحولات الضخمة فيلسوف ناقد حاد الذكاء ، ظل محتفظا بيقظته الذهنية وحماسته العملية حتى اللحظة الأخيرة من حياته ، فلا بد أن تكون النتيجة تجربة شديدة الخصوبة لا تكاد تتكرر في تاريخ الفكر الانساني .

وعلى هذا النحو نستطيع ان نفسر تلك التقلبات الهائلة التي طرأت على حياة رسل وأفكاره ، فقد كان كل شيء في حياته الأولى يؤهله لأن يكون سياسيا مرموقا يتولى مناصب تنفيذية هامة في بلاده : اذ كان ينتمي الى واحدة من أعرق الأسر البريطانية يحمل الكبار فيها لقب « إيرل » ، وكان جده رئيسا لوزراء انجلترا في الثلث الأول من القرن ، كما كان يقصد بيته عدد كبير من المشاهير ، على رأسهم جون استورت مل ، الذي كان صديقا حميما لوالديه . ولكن ربما كان الشيء الوحيد الذي تأثر به رسل من بيئته المنزلية ، الى جانب اعجابه العقلي بمل ، هو تلك النزعة التحررية الجريئة ، التي تكاد تقترب من الفوضوية ، والتي كان يتصف بها أبوه . وقد تلقى رسل تعليما خاصا راقيا ، ثم التحق بكلية ترينيتي في جامعة كيمبردج ، وأحرز فيها تفوقا ملحوظا في الرياضيات وفي العلوم الانسانية . وكان اول كتاب له ، بعد أن عمل فترة في السلك الدبلوماسي في ألمانيا ، عن « الحزب الديمقراطي الاجتماعي في المانيا » (عام ١٨٩٦) . ومنذ ذلك الوقت المبكر اطلع رسل على الأعمال الرائدة في المنطق الرمزي عند العالم الايطالي « بيانو Peano » والعالم الألماني « فريجه Frege » ثم ألف وهو في الثامنة والعشرين (عام ١٩٠٠) كتابا عن ليبنتس يعد من أهم ما كتب عن هذا الفيلسوف .

وقد بدأت حياة رسل الفلسفية بفترة كان فيها متأثرا بالمذهب

المثالي ، الذي كان مزدهرا في انجلترا بفضل أعمال الفيلسوفين برادلي وماكتجارت ، ولكن هذه الفترة لم تطل ، وسرعان ما تخلى رسل عن المثالية ، وعادت الفلسفة الانجليزية كلها معه الى التراث التجريبي المميز لها ، وكان أهم عوامل تحوله هو تأثره باتجاه ج. أ. مور ، أبو الواقعية الانجليزية وعدو المثالية اللدود .

وكانت أهم المراحل الفلسفية في حياة رسل هي الفترة الواقعة بين بداية القرن العشرين وعام ١٩١٦ ، التي كان اهتمامه الاكبر فيها منصبا على بحث الأسس المنطقية للرياضيات ، والى هذه الفترة ينتمي كتابه الأكبر ، الذي اشترك فيه مع « وايتهد A.N. Whitehead ، وهو كتاب « المباديء الرياضية Principia mathematica » (١٩١٠ - ١٩١٣) . وبفضل هذا الكتاب أصبح رسل واحدا من أبرز الشخصيات الفلسفية في القرن العشرين ، بل لقد وصفه البعض بأنه أهم المناطقة منذ أرسطو .

وفي هذه الفترة نمت صداقة قوية بينه وبين لود فيج فتجنشتين L. Wittgenstein الذي كان في البداية تلميذا لرسل ، ثم أصبح زميلا وصديقا له ، بل ان رسل قد اعترف في المقدمة التي كتبها لمؤلف فتجنشتين : « دراسة منطقية فلسفية » أن هذا الأخير ، رغم كونه تلميذه ، قد أفاده وأثر في تفكيره بقوة . ولما كان فتجنشتين واحدا من أهم رواد الفلسفة التحليلية ، ومؤسسا للوضعية المنطقية ، فان من السهل أن يدرك المرء التأثير القوي الذي مارسه رسل في هذه الاتجاهات المميزة لفلسفة القرن العشرين في العالم الأنجلوسكسوني ، وفي بعض المدارس الألمانية والبولندية والايطالية .

على أن نشوب الحرب العالمية الأولى قد حول اتجاه رسل بقوة الى التفكير في المشكلات السياسية والاجتماعية للانسان ، اذ كانت هذه

الحرب ، بما جلبته من دمار انساني ومادي شامل ، وبما اثبتته من نزوع الى الهدم متأصل في النفس البشرية ، صدمة أليمة له ، قللت من رغبته في متابعة المسائل الأكاديمية التجريدية في الوقت الذي كان يرى فيه ملايين البشر يساقون الى المجزرة . وهكذا وقف رسل يدافع بقوة عن السلام ويهاجم الحرب في وقت كانت فيه بلاده متورطة في تلك الحرب بكل ما تملك من طاقات . وهكذا حوكم رسل على نزعته السلامية ، وحكم عليه بالسجن ستة أشهر في عام ١٩١٨ .

وتوزعت اهتمامات رسل بعد الحرب الاولى بين المشاكل الفلسفية ذات الطابع الأعم ، وخاصة مشكلة المعرفة ، وبين المسائل الاجتماعية والأخلاقية والتربوية ، وقد أبدى في هذا المجال الأخير آراء غير مألوفة أثارت عليه غضب الكثيرين من ذوي الميول المحافظة . ولكنه من جهة اخرى أعلن عداءه للبلشفية إثر زيارة قام بها للاتحاد السوفيتي بعد سنوات قليلة من ثورته الشيوعية ، وقابل خلالها لينين وتروتسكي وجوركي ، وعاد ليعيب على النظام الجديد شموليته وتسلطه ، اما في ميدان التربية فقد تبنى رسل اتجاهات تحررية جديدة ، حاول تطبيقها عمليا ، فأنشأ لهذا الغرض مدرسة حرة في عام ١٩٢٧ ، بمساعدة زوجته (الثانية) ، ثم اغلقت المدرسة بعد بضع سنوات عندما انفصل عن زوجته بالطلاق .

وفي عام ١٩٣٨ انتقل رسل الى الولايات المتحدة حيث قام بتدريس الفلسفة في عدة جامعات في وسط أمريكا وغربها ، وعندما انتقل الى التدريس في نيويورك هبت ضده عاصفة عاتية أثارتها آراؤه الاجتماعية والأخلاقية غير المألوفة ، وشاركت فيها الصحافة والأجهزة السياسية والكنيسة ، ولكنه كسب في النهاية حكما قضائيا ضد المعترضين عليه .

ولقد كان موقف رسل من الحرب العالمية الثانية مضادا لموقفه من الحرب الأولى : فقد كان يرى أن هذه حرب تستحق التضحية لأنها موجهة ضد قوى شريرة لا انسانية . غير أنه أعرب بعد الحرب مباشرة عن رأي لا يتمشى مع الاتجاهات التي ظل يدافع عنها طيلة حياته . اذ الح على الولايات المتحدة ، خلال الفترة التي كانت فيها محتكرة للسلاح الذري ، أن تستخدم القنبلة الذرية ضد الاتحاد السوفياتي .

ولكن رسل سرعان ما تراجع ، بعد عام ١٩٤٩ ، عن آرائه المتطرفة هذه ، وأصبح منذ ذلك الحين من دعاة نزع السلاح النووي في العالم كله . وازداد اقتناعا بالموقف الجديد حتى أصبح يشتهر عالميا بالدور الايجابي الذي يلعبه من أجل ضمان عالم متحرر من سباق التسلح الجنوني . وعندما نشبت حرب فيتنام ، لم يتردد رسل ، حتى بعد ان تجاوز عمره التسعين ، في أن يسير في مظاهرات ، ويعقد اجتماعات شعبية حاشدة ، ويؤلف لجانا عالمية للتفاهم بين الشرق والغرب ، ويقيم محكمة للضمير العالمي ، تحاكم مجرمي الحروب في كل مكان ، وما زالت موجودة الى يومنا هذا تحمل اسم مؤسسها العظيم ، ولا أدل على ايجابيته الهائلة من انه دخل السجن عام ١٩٦١ ، وهو في التاسعة والثمانين ، لمدة أسبوع بسبب نشاطه في محاربة التسلح النووي . وبموت رسل في عام ١٩٧٠ ، انتهى عهد احد النماذج النادرة في تاريخ الفلسفة ، وطويت صفحة قرن كامل من الكفاح الفكري والعملي الذي لا يمل .

ماذا تبقى لنا ان نقوله عن هذا الفيلسوف الكبير؟ لقد كان نمطا فريدا في ذاته : نشأ أرستقراطيا ولكنه عمل الكثير من أجل الجماهير . وبدأ أكاديميا ولكنه اندمج في نشاط عملي لا يجاريه فيه كبار الساسة المحترفين ، وحارب أقوى المؤسسات القائمة في عصره ولكنه

فرض نفسه على ثقافة عصره الى الحد الذي منح فيه جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٠ ، وهي الحالة الأولى التي تمنح فيها هذه الجائزة لفيلسوف (باستثناء كامي Camus الذي كان أديبا بقدر ما كان فيلسوفا) ، وتربى تربية محافظة ولكنه تزوج أربع مرات ، واستفز مشاعر الناس بآرائه في الحب والزواج ، وكتب أعظم المؤلفات المنطقية والرياضية وأشدها صعوبة وجفافا في العصر الحديث ، ولكنه كان يؤلف بكل اليسر والسلاسة والأسلوب المرح والجذاب في المسائل الاجتماعية والتربوية والسياسية والأخلاقية .

لقد كان افلاطون ، اعظم الفلاسفة أجمعين ، هو الذي بدأ اسطورة فيلسوف البرج العاجي ، حين سخر من ذلك الفيلسوف الذي يسير في الطريق محلقا بعيونه في السماء ، فيسقط في أول حفرة تصادفه على الأرض ، ولو تأمل المرء في نظرة واحدة شاملة حياة رسل الخصبة وكتاباته الشديدة التنوع ، لبدت له ، من بدايتها الى نهايتها ، محاولة جبارة لتفنيد هذه الأسطورة .

بقيت لنا كلمة عن الكتاب الذي نقدم هاهنا ترجمته ، ففي الطبعة الانجليزية لهذا الكتاب بذلت محاولة لتقديم عدد كبير من الصور والأشكال التي اختارها أحد زملاء رسل من اجل تقديم ايضاح ملموس لأفكاره الفلسفية . ولم يكن رسل ذاته على ثقة من أن هذه المحاولة ستنجح ، ولذا أشار اليها في المقدمة على أنها تجربة أولى فحسب ، وفي رأيي الخاص ، الذي يرتكز على سنوات طويلة من الخبرة في تعليم الفلسفة ، ان هذه المحاولة لا تستحق الجهد الذي بذل من أجلها ، وأن الكتاب قادر على توصيل أفكاره دون الاستعانة بمثل هذه الرسوم الملموسة ، ومن هنا فقد آثرت الاستغناء عن الجانب الأكبر منها ، وحذف السطور التي أشارت اليها في مقدمة المؤلف .

ولابد أن يضع القارىء في ذهنه ان الكتاب يحمل عنوان « حكمة

الغرب » ، أي أنه يتحدث عن الفلسفة أو الحكمة كما ظهرت في الحضارة الغربية . وهذه الحقيقة تفسر بعض السمات التي تميز هذا الكتاب ، والتي قد يعترض عليها الكثيرون ، ومنهم كاتب هذه السطور .

ذلك لأن رسل يمجد الحضارة اليونانية تمجيدا مفرطا ، ويُرجع ظهور الفلسفة والرياضيات ومنهج الفكر المنطقي الاستدلالي الى عبقرية الشعب اليوناني وحده . ولا شك ان المقام لا يتسع هنا لمناقشة تلك المشكلة المتشابكة ، مشكلة العلاقة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة لها . ولكن رسل يميل الى الاقلال من أهمية ما تعلمه اليونانيون من الشعوب السابقة ، على الرغم من أن كثيرا من الأبحاث الحديثة ، المبنية على آخر ما وصل اليه علم الآثار والتاريخ القديم ، تؤكد على نحو متزايد ضخامة الدين الذي كان يدين به اليونانيون للحضارات القديمة ، مع عدم الاقلال بطبيعة الحال من عظمة الانجاز اليوناني ، وخاصة في الميدان النظري .

ومن ناحية أخرى فان موضوع الكتاب نفسه قد فرض على المؤلف ألا يعرض بأي قدر من التوسع للفكر العربي الاسلامي ، فاكتفى باشارات موجزة تخدم أغراضه في التركيز على « حكمة الغرب » ، ولكن مما يحمد له ان هذه الاشارات جاءت منصفة لهذا الفكر ومقدرة للدور الذي قامت به الحضارة الاسلامية الى حد بعيد . وربما لمس القارىء من آن لآخر قدرا من التعاطف مع الجماعات اليهودية ، ولكن هذا شيء لا مفر منه في الجيل الذي ينتمي اليه رسل ، والذي عانى من ويلات النازية ، فكان رد الفعل الطبيعي لديه هو أن يتعاطف مع أعدائها ، وعلى أية حال فان المرء حين يقرأ ملاحظاته القليلة في هذا الصدد ، بتعمق ، يحس بأن المسألة ليست في الواقع تعاطفا مع اليهودبية بقدر ما هي انتقاد لذلك

الأسلوب الذي تكرر مرارا في تاريخ الغرب ، وهو اضطهاد الأقليات الدينية بوصفه وسيلة للتنفيس عن عُقَد الحكام او لالهاء الشعوب .

وربما لاحظ المرء في بعض مواضع الكتاب اهتماما زائدا بالجوانب المنطقية والرياضية في الفلسفة ، ولكن تعليل ذلك أمر ميسور اذا تذكرنا أن علاقة رسل الرئيسية بالفلسفة جاءت من جانب المنطق والرياضة ، وعلى أية حال فان هذا الاهتمام يؤدي الى بعض الأحكام التي قد لا يوافقه عليها بعض مؤرخي الفلسفة ، مثل تمجيده المفرط لأفلاطون واقلاله مَن قيمة أرسطو . ذلك لأن رسل يبدي في هذا الكتاب انبهارا بالجوانب الرياضية في فكر أفلاطون ، على حين أن أرسطو لم يكن يهتم أصلا بالرياضيات . وربما كان في هذا مثل ملموس لما قلته من قبل عن طريقة الفيلسوف في كتابة تاريخ الفلسفة ، وكيف ان موقفه الخاص يتحكم أحيانا في رؤيته للفكر الفلسفي السابق . وعلى أية حال فيبدو لي أن حكمه هذا يتناقض مع ما قاله في دراسته المشهورة « التصوف والمنطق » ، وهي اول دراسة في الكتاب الذي يحمل هذا الاسم ، حين صنف الفلاسفة الى أصحاب ميول صوفية وأصحاب اتجاهات منطقية ، وأدرج افلاطون ضمن الفئة الأولى وأرسطو ضمن الفئة الثانية . ولكن يبدو أن رسل قد اكتشف دلالات اعمق للتفكير الرياضي في محاورات أفلاطون في الفترة التي ألف فيها كتابه هذا ، والتي يفصلها عن كتاب « التصوف والمنطق » عدد كبير من السنين .

كذلك قد يختلف كثير من مؤرخي الفلسفة مع رسل في رأيه القائل ان سقراط كان صاحب نظرية المثل أو الصور ، وأن محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو المتحدث الرئيسي فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل ، وأن افلاطون لم يهتد الى نفسه ويعبر عن فكره بطريقة مستقلة الا في المحاورات الأخيرة التي لا تحتل فيها

شخصية سقراط مكانة رئيسية ، أولا تظهر فيها على الاطلاق ، فهذا رأي لم يدافع عنه الا قلة من مؤ رخي الفلسفة ، على رأسهم « جون بيرنت J. Burnet » الذي يبدو أن رسل كان متأثرا به في هذه المسألة الى حد بعيد .

تلك بعض النقاط الخلافية في هذا الكتاب ، الذي كان مؤ لفه ذاته من أكبر الشخصيات الخلافية في هذا القرن ، ولكن يظل من الصحيح مع ذلك أن كتاب رسل هذا عن تاريخ الفلسفة ، بكل ما يتضمنه من لمحات ذكية وأحكام عميقة ودعابات لاذعة ، هو نتاج فكري ناضج يعبر عن آخر مراحل تفكير رسل في هذا الموضوع (طبع الكتاب لأول مرة في عام ١٩٥٩ ، حين كان رسل في السابعة والثمانين) • واذا كان الجزء الأول يقدم عرضا للفكر اليوناني وفكر العصور الوسطى الغربية في سياقهما الحضاري والاجتماعي ، فان الجزء الثاني ، الذي نأمل ان تظهر ترجمته في هذه السلسلة قريبا ، يكمل الصورة بعرض لأهم ملامح الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة ، وبذلك يكتسب القارىء العربي رؤ ية ناضجة شاملة لأهم معالم تلك المغامرات الفكرية الشيقة التي امتدت عبر خمسة وعشرين قرنا .

أ. د. فؤاد زكريا

الكويت ـ سبتمبر ١٩٨٢

«تقـديـم»

قال الشاعر الاسكندري كاليماخوس Callimachus : « ان الكتاب الكبير شر كبير ! » واني لأميل ، بوجه عام ، الى مشاركته في هذا الـرأي . وعلى ذلك إذا كنـت أجـازف بتقـديم هذا الكتـاب الى القاريء ، فذلك لأن هذا الكتـاب ، من حيث الشر ، أهـون من غيره . ومع ذلك فإن كتابي هذا يستدعي تفسيرا خاصا . ذلك لأني كنت منذ وقت ما قد ألفت كتابا في هذا الموضوع نفسـه . غـير ان « حكمة الغـرب » كتـاب جديد كل الجـدة ، وان كان من المحـال بالطبـع ان يكون قد ظهـر لو لم يسبقـه كتابـي « تـاريخ الفلسفـة الغربية » .

إن ما أحاوله هاهنا إنما هو القاء نظرة شاملة على الفلسفة الغربية منذ طاليس حتى فتجنشتين ، مع بعض الاشـارات الى الظـروف التاريخية التي حدثت فيها وقائع هذه القصة . أما عن ظهور كتاب آخر في تاريخ الفلسفة ، يضـاف الى كل الكتـب السابقـة ، فمـن الممكن تبريره بعاملين ، فمن الملاحظ اولا ان قلة من الكتب هي التي استطاعت ان تجمع بين الايجاز وقدر معقول من الشمول . وبالطبع فإن هناك تواريخ كثيرة أوسع نطاقا ، تعالج كل موضوع باسهـاب أكبر بكثير . ومن الواضح أن هذه الكتب لا يعتـزم كتابنـا هذا أن يدخل معها في منافسة . ولا شك في أن من يتولد لديهم اهتمام اعمق بالموضوع سيرجعون اليها في الوقت المناسب ، بل ربمـا رجعـوا الى النصوص الأصلية . أما العامل الثاني فهـو أن الاتجـاه الراهـن الى الاغراق المتزايد في التخصص يؤدي بالناس إلى أن ينسوا ما يدينون به عقليا لأسلافهم . والهـدف من هذه الدراسـة هو تعـويض هذا

النسيان . فالفلسفة الغربية كلها هي ، بمعنى حقيقي ما ، الفلسفة اليونانية ، وانه لمن العبث ان نمارس التفكير الفلسفي في الوقت الذي نكون فيه قد فصمنا كل الروابط التي تربطنا بالمفكرين العظام في الماضي . لقد كان من الشائع ان يقال في وقت مضى إن على الفيلسوف أن يلم من كل شيء بطرف ، ولعل هذا لم يكن بالقول الصائب . وهكذا كانت الفلسفة تعتقد ان مجال اهتمامها يضم المعرفة كلها . ولكن أيا كان الأمر فإن الرأي السائد الآن ، والقائل ان الفلاسفة ليسوا بحاجة الى معرفة أي شيء عن أي شيء ، هو بالقطع رأي باطل . فأولئك الذين يعتقدون ان الفلسفة بدأت « حقا » عام ١٩٢١(*) ، او على اية حال في وقت ليس اسبق من ذلك بكثير ، لا يدركون ان المشكلات الفلسفية الراهنة لم تنشأ فجأة من فراغ . ومن ثم فإننا لا نرى انفسنا بحاجة الى الاعتذار عن افاضتنا نسبيا في معالجة الفلسفة اليونانية .

إن أي عرض لتاريخ الفلسفة يمكن ان يسير على احدى طريقتين : فإما ان يتبع طريقة السرد البحت ، مبينا ما قاله هذا الفيلسوف والعوامل التي أثرت في ذاك ، وإما ان يجمع بين السرد وقدر معين من الحكم النقدي ، لكي يبين كيف تسير المناقشة الفلسفية . وقد اتبعت هنا الطريقة الثانية . على أنني أود أن أضيف انه لا ينبغي أن يستنتج القاريء من ذلك أن من الممكن استبعاد أي مفكر بسهولة لمجرد كون آرائه قد بدت لنا ناقصة . فلقد قال « كانت » ذات مرة إنه لا يخشى ان يفنَّد بقدر ما يخشى أن يساء فهمه . ومن هنا فإن علينا ان نفهم ما يحاول الفلاسفة قوله ، قبل ان نتركهم

(*) يشير المؤلف هنا الى بعض الآراء الوضعية المتطرفة التي تنكر التراث الفلسفي السابق على اساس انه لغو باطل ، وتؤرخ بداية الفلسفة التحليلية والمدارس الوضعية المنطقية وغيرها من التيارات المعاصرة التي تسير في اتجاهات مغايرة للتاريخ الفلسفي كله على وجه التقريب . (المترجم)

جانبا . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن جهد الفيلسوف بدا لنا احيانا غير متناسب مع النتائج التي توصل اليها . على ان هذا الامر ، في النهاية ، مسألة تقديرية يتعين على كل انسان ان يتوصل فيها الى رأيه الخاص .

إن مجال الموضوع وطريقة معالجته قد اختلفا في هذا الكتاب عما كانا عليه في كتابي السابق . فالمادة الجديدة تدين بالكثير للدكتور بول فولكس Paul Foulkes الذي ساعدنى في كتابة النص . ولقد كان الهدف هو تقديم عرض عام لبعض المسائل الأساسية التي ناقشها الفلاسفة . فاذا ما احس القاريء بأن اطلاعه على هذه الصفحات قد اغراه بالمزيد من متابعة الموضوع ، فسوف يكون الهدف الرئيسي من تأليف هذا الكتاب قد تحقق .

برتراند رسل



« تصـــدير »

ما الذي يفعله الفلاسفة حين يمارسون مهمتهـم ؟ هذا بالفعـل سؤ ال غريب ، وربما كان في امكاننا أن نحاول الاجابة بأن نبين أولا ما لا يفعلونه . ففي العالم المحيط بنا أشياء عديدة نفهمها جيدا ، منها مثلا طريقة عمل الآلة البخارية ، وهى تدخل في نطاق الميكانيكا والديناميكا الحـرارية . كما اننـا نعـرف الكثـير عن تركيب الجسـم البشري وطريقة ادائه لوظائفه ، وهى امور يدرسها علـم التشريح وعلم وظائف الأعضاء . أو لنتأمل اخيرا حركة النجوم التي نعـرف عنها الكثير ، وهى تندرج ضمن علم الفلك . أي أن كلا من ميادين المعرفة هذه تنتمي الى علم أو لآخر .

غير ان جميع ميادين المعرفة تحف بها منطقة محيطة من المجهول . وحين يصل المرء الى مناطق الحدود ويتجاوزها ، فانه يغـادر ارض العلم ويدخل ميدان التفكير التأملي . هذا النشاط التـأملي نوع من الاستكشـاف او الاستطـلاع ، وهـو يشـكل واحـدا من مقومـات الفلسفة . والواقع ان ميادين العلم المختلفـة قد بدأت كلهـا ، كما سنرى فيما بعد ، بوصفها استطلاعا فلسفيا بهذا المعنى . ولكن ما إن يصبح العلم مرتكزا على أسس متينة ، حتى يسير في طريقه على نحو مستقل ، الا فيما يتعلق بالمشكلات الواقعة على الحدود ، او بمسائل المنهج ، ولكن لا يمكن القول إن عملية الاستطلاع هذه تحرز تقدما بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وانما هى تستمر في طريقها فحسب ، وتتجدد وظيفتها بلا انقطاع .

وفي الوقت ذاته يتعين علينا ان نميز الفلسفة من ضروب التأمـل الاخـرى . فالفلسفـة في ذاتهـا لا تأخـذ على عاتقهـا مهمـــة حل

المشكلات التي نعاني منها او انقاذ ارواحنا ، وانما هي ، على حد تعبير اليونانيين ، نوع من المغامرة الاستكشافية (او من السياحة الفكرية) التي نقوم بها لذاتها . ومن ثم فليس في الفلسفة ، من حيث المبدأ ، عقائد راسخة ، او طقوس ، او كيانات مقدسة من اي نوع ، على الرغم من انه قد يحدث ، بطبيعة الحال ، ان يصبح افراد من الفلاسفة عقائديين جامدين . والواقع ان ثمة موقفين يمكن اتخاذهما ازاء المجهول : أحدهما قبول أقوال الناس الذين يقولون إنهم يعرفون ، من كتب معينة ، اسرارا أو مصادر اخرى للوحي ، والآخر هو ان يخرج المرء ويرى الأمور بنفسه ، وهذا هو طريق العلم والفلسفة .

واخيرا ، يجدر بنا ان نشير الى سمة خاصة تتميز بها الفلسفة ، فلو سأل شخص : ما هي الرياضيات ؟ فاننا نستطيع ان نعطيه تعريفا قاموسيا ، فنقول ، على سبيل المثال ، انها علم العدد ، هذا التعريف لا يشكل في ذاته عبارة يمكن الاختلاف عليها ، وهو فضلا عن ذلك عبارة يسهل على السائل فهمها ، حتى لو كان جاهلا بالرياضيات . وعلى هذا النحو ذاته يمكن تقديم تعريفات لأي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات . اما الفلسفة فيستحيل تعريفها على هذا النحو . ذلك لأن اي تعريف لها يثير الجدل والخلاف ، وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة . وسوف يكون الهدف الأكبر الذي يضعه هذا الكتاب نصب عينيه هو تبيان الطريقة التي كان الناس يمارسون بها الفلسفة حتى الآن .

إن ثمة أسئلة عديدة يتساءل عنها الناس الذين يفكرون في وقت او آخر ، ولا يستطيع العلم ان يقدم اجابة عنها . كما أن اولئك الذين يحاولون ان يفكروا في الأمور بانفسهم لا يمكنهم ان يكتفوا بالاجابات الجاهزة التي يقدمها اليهم العرافون . مثل هذه الاسئلة

هي التي تقع على عاتق الفلسفة مهمة استطلاعها ، واحيانا التخلص منها .

وهكذا قد نشعر بالرغبة في ان نتساءل : ما معنى الحياة ، ان كان لها معنى على الاطلاق ؟ هل للعالم غاية ؟ وهل يؤدي مسار التاريخ الى نتيجة ؟ أم ان هذه الاسئلة لا معنى لها ؟

وهناك ايضا مشكلات مثل : هل الطبيعة تحكمها بالفعل قوانين ، ام اننا نعتقد ان الأمر كذلك ، لاننا نحب ان نرى في الاشياء نظاما ؟ وهناك ايضا ذلك التساؤل الشائع : هل العالم منقسم الى جزأين منفصلين ، عقل ومادة ، وان كان الجواب بالايجاب ، فكيف يرتبطان ؟

وماذا نقول عن الانسان ؟ أهو ذرة من الغبار تزحف بلا حول ولا قوة على كوكب صغير ضئيل الشأن ، كما يراه الفلكيون ؟ ام ان الانسان ، كما قد يقول الكيميائيون ، حفنة من المواد الكيميائية ركبت بطريقة بارعة ؟ واخيرا ، فهل الانسان هو كما يبدو في نظر هاملت ، رفيع العقل ، لا نهاية لملكاته ؟ ام انه قد يكون هذا كله في آن معا ؟

الى جانب الاسئلة السابقة ، هناك الاسئلة الأخلاقية عن الخير والشر . فهل ثمة طريق صائب وخير للحياة ، وآخر باطل ، أم ان الطريقة التي نحيا بها محايدة بين الخير والشر ؟ أهناك شيء يمكننا ان نسميه حكمة ، أم ان ما يبدو حكمة انما هو جنون محض ؟

هذه كلها أسئلة محيرة . ومن المحال ان يبت فيها المرء باجراء تجارب في معمل ، كما ان اصحاب التكوين الذهني المستقل لا يقبلون ان يرتدوا الى ما يقوله اولئك الذين يوزعون النبوءات الشاملة يمينا ويسارا . مثل هذه الاسئلة هي التي يقدم الينا تاريخ الفلسفة ما

يمكن تقديمه من اجابات عنها .

وهكذا فإننا حين ندرس هذا الموضوع الصعب ، نعرف ما فكر فيه الآخرون ، في أزمنة أخرى ، عن هذه الامور ، فيؤدي بنا ذلك الى فهم افضل لهؤلاء الناس ، اذ ان طريقتهم في معالجة الفلسفة كانت مظهرا هاما من مظاهر اسلوب حياتهم . وقد يؤدي بنا ذلك آخر الامر الى ان يبين لنا كيف نظل نحيا على الرغم من اننا لا نعرف الا القليل .



« قبل سقراط »

تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤالا عاما ، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم . ولقد كان أول شعب ابدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيون . فالفلسفة والعلم . كما نعرفهما ، اختراعان يونانيان . والواقع ان ظهور الحضارة اليونانية ، التي انتجت هذا النشاط العقلي العارم ، انما هو واحد من اروع احداث التاريخ ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده . ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين ، فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي اصبحت منذ ذلك الحين مقياسا عاما للحضارة الغربية .

ان الفلسفة والعلم يبدآن بطاليس الملطي Thales of Miletus في اوائل القرن السادس قبل الميلاد . ولكن على اي نحو سارت الاحداث قبل ذلك ، حتى تهيء لهذا الظهور المفاجيء للعبقرية اليونانية ؟ سنحاول ، بقدر استطاعتنا ، ان نهتدي الى اجابة عن هذا السؤ ال . وسوف نستعين بعلم الآثار ، الذي خطا خطوات عملاقة منذ بداية هذا القرن ، من أجل جمع شتات الصورة التي تكشف لنا ، الى حد معقول ، عن الطريقة التي وصل بها العالم اليوناني الى ما هو عليه .

إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس الى حضارات العالم الأخرى ، اذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين . ولقد نما هذان المجتمعان الزراعيان على ضفاف أنهار كبرى ، وكان يحكمهما ملوك مؤ لهون ، وارستقراطية عسكرية ،

وطبقة قوية من الكهنة كانت تشرف على المذاهب الدينية المعقدة التي كانت تعترف بآلهة متعددين . أما السواد الاعظم من السكان فكانوا يزرعون الارض بالسخرة .

ولقد توصلت مصر القديمة وبابل الى بعض المعارف التي اقتبسها الاغريق فيما بعد ، ولكن لم تتمكن اي منهما من الوصول الى علم او فلسفة . على انه لا جدوى من التساؤ ل في هذا السياق عما اذا كان ذلك راجعا الى افتقار العبقرية لدى شعوب هذه المنطقة ، ام الى اوضاع اجتماعية ، لأن العاملين معا كان لهما دورهما بلا شك . وانما الذي يهمنا هو ان وظيفة الدين لم تكن تساعد على ممارسة المغامرة العقلية .

ففي مصر كان الدين معنيا الى حد بعيد بالحياة بعد الموت . فالأهرامات كانت صروحا جنائزية . ولقد كان الالمام ببعض المعارف الفلكية لازما من اجل الوصول الى تنبؤ دقيق بفيضان النيل ، كما ان طبقة الكهنة ، في ممارستها للحكم الاداري ، استحدثت شكلا من اشكال الكتابة بالصور . ولكن لم تتبقَّ بعد ذلك موارد تكفي للتطور في الاتجاهات الأخرى .

أما في بلاد ما بين النهرين ، فقد حلت الامبراطوريات السامية الكبرى محل السومريين الاسبق منها ، الذين اقتبس أولئك عنهم الكتابة المسمارية . وفي الناحية الدينية كان الاهتمام الرئيسي منصبا على السعادة في هذا العالم ، وكان تسجيل حركات النجوم وما صاحبه من ممارسات للسحر والتنجيم موجها من اجل هذه الغاية .

وبعد فترة ما ، بدأت تنمو مجتمعات تجارية ، كان اهمها سكان جزيرة كريت ، وهي مجتمعات لم يتم القاء الضوء عليها من جديد

الا في وقت قريب . والأرجح ان الكريتيين جاءوا من الاراضي الساحلية لآسيا الصغرى ، واصبحت لهم الغلبة بسرعة على جميع جزر بحر إيجه . وفي أواسط الالف الثالثة قبل الميلاد ادت موجة جديدة من المهاجرين الى نمو غير عادي للثقافة الكريتية . فشيدت قصور فخمة في كنوسوس Cnossus وفايستوس Phaestos ، واخذت السفن الكريتية تجوب البحر المتوسط من اقصاه الى اقصاه .

ومنذ عام ١٧٠٠ ق. م. ادت سلسلة متكررة من الزلازل والثورات البركانية الى اطلاق موجة هجرة من كريت الى المناطق المجاورة في اليونان وآسيا الصغرى . وادت مهارة الكريتيين في الحرف اليدوية الى تغيير ثقافة سكان المناطق القارية . وافضل موقع يكشف عن هذا التأثير في اليونان هو ميسناى (Mycenae) في الأرجوليد Arogolid ، وهو الموطن التقليدي لأجاممنون Agamemnon . كما ان الذكريات التي يرويها الشاعر هوميروس تتعلق بالعصر الكريتي . وحوالى ١٤٠٠ ق. م. ضرب كريت زلزال عنيف وضع حدا مفاجئا للسيطرة الكريتية .

ولقد كانت ارض اليونان الأصلية قد استوعبت من قبل موجتين متتاليتين من الغزاة ، أولاهما كانت موجة الأيونيين ، الذين أتوا من الشمال حوالى عام ألفين ق. م. ، ويبدوا انهم اندمجوا تدريجيا في السكان الاصليين . وبعد ثلاثمائة عام جاء غزو الأخاى Achaean الذين كونوا هذه المرة طبقة حاكمة . وكانت سادة ميسناى (الكريتيون) واغريق هوميروس ينتمون بوجه عام الى هذه الفئة الحاكمة .

ولقد كانت تربط الكريتيين ـ الآخيين ، روابط تجارية بجميع

ارجاء البحر المتوسط ، ولم تؤد كارثة عام ١٤٠٠ ق. م. في كريت الى قطع هذه الروابط . وهكذا نجد الكريتيين من بين « شعوب البحر » التي هددت مصر حوالي عام ١٢٠٠ ق. م. ، وكان المصريون يطلقون عليهم اسم « بليست Peliset » وكان هؤلاء هم الفلسطينيون Philistines الاصليون الذين استمد هؤلاء منهم اسم الارض التي استقروا فيها ، وهو « فلسطين » .

وحوالي ١١٠٠ ق. م. أدى غزو آخر الى تحقيق ما عجزت عنه كوارث الطبيعة ، ذلك لأن الغزوات الدورية Dorian جعلت اليونان ومنطقة بحر إيجه بأكملها فريسة في ايدي قبائل همجية غازية شديدة البأس . وكان الآخيون قد استنفدوا طاقتهم قبل ذلك في حروب طروادة في اوائل القرن الثاني عشر ق. م. ، فلم يستطيعوا الصمود امام تلك الهجمة . كما اصبح الفنيقيون هم اسياد البحر ، ودخلت اليونان عند ئذ مرحلة من الظلام . وفي هذه الفترة تقريبا اقتبس الاغريق الحروف التي كانت قد عُرفت لدى التجار الفينيقيين من قبل ، باضافة حروف متحركة اليها .

والواقع ان اليونان الاصلية بلد خشن في مظهره وفي مناخه ، اذ توجد سلاسل من الجبال القاحلة تقسم الأرض ، مما يجعل الانتقال البري من واد الى واد أمرا عسيرا .

ومن ثم فقد نمت في السهول الخصبة مجتمعات محلية منفصلة ، وحين كانت الأرض تعجز عن اعاشة الجميع ، كان البعض منهم يشد عصا الترحال عبر البحر لانشاء مستوطنات . وهكذا تناثرت المدن اليونانية على سواحل صقلية وجنوب ايطاليا والبحر الأسود منذ أواسط القرن الثامن حتى اواسط القرن السادس ق. م ، ومع نشوء المستوطنات ازدهرت التجارة ، وعاد اليونانيون الى الاتصال

بالشرق .

أما من الناحية السياسية فقد مرت اليونان ، بعد غزو «الدوريين» بسلسلة من التغيرات ، كان اولها سيادة النظام الملكي . ثم انتقلت السلطة تدريجا الى ايدي الارستقراطية ، التي اعقبتها فترة من حكم الملوك غير الوارثين ، او الطغاة Tyrants . وفي النهاية ، انتقلت السلطة السياسية الى المواطنين ، وهذا هو المعنى الحرفي للفظ « الديمقراطية » . ومنذ ذلك الحين اخذ حكم الطغاة والديمقراطية يتناوبان . وكان في استطاعة الديمقراطية المباشرة ان تظل قائمة ما دام المواطنون جميعا قادرين على التجمع في ساحة السوق ، وهو نوع من الديمقراطية لم يعد له في عصرنا وجود الا في بعض المقاطعات الصغيرة من سويسرا .

ولقد كان اقدم واعظم اثر ادبي للعالم اليوناني هو اعمال هوميروس ، وهو رجل لا نعرف عنه شيئا مؤكدا ، بل ان البعض يعتقدون انه كانت هناك مجموعة متعاقبة من الشعراء اطلق عليها هذا الاسم في وقت لاحق . وعلى أية حال ، فإن ملحمتي هوميروس العظيمتين ، الالياذة والأوديسية ، قد تم تأليفهما على ما يبدو حوالى عام ٨٠٠ ق. م. . أما حرب طروادة ، التي تدور حولها الملحمتان ، فقد نشبت بعد عام ١٢٠٠ ق. م. بقليل. وهكذا تقدم الملحمتان وصفا جاء بعد الغزو « الدوري Dorian » لحدث وقع قبل الغزو الدوري ، ومن هنا كانتا تنطويان على قدر من عدم الاتساق . وترتد الملحمتان في صورتهما الراهنة الى الصيغة المعدلة التي ترجع الى عهد بيز ستراتوس Peisistratus ، الطاغية الاثيني في القرن السادس ق. م. ولقد عمل هوميروس على تخفيف الكثير من وحشية العصر السابق ، وان كانت آثار من هذه الوحشية قد ظلت باقية . بل

ان الملحمتين تعكسان الموقف العقلي لطبقة حاكمة متحررة . فالجثث فيها تحرق ، ولا تدفن ، كما نعرف انه كان يحدث في عصور الحضارة الميسينية(الكريتية) . أما مجمع الآلهة في جبل أولمب فهو حشد صاخب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية . والعقيدة الدينية في هاتين الملحمتين تكاد تكون بلا فاعلية . على حين تظهر فيها بوضوح عادات راقية ، مثل اكرام الضيوف الغرباء . وقد تتسرب من آن لآخر عناصر اكثر بدائية ، كالتضحية بالبشر على صورة قتل الأسرى في مواسم او طقوس معينة ، ولكن ذلك لا يحدث الا في أوقات نادرة جدا . اي ان لهجة هاتين الملحمتين تخلو ، على وجه الاجمال ، من التطرف .

والحق ان هذا يرمز ، على نحو ما ، لتوتر الروح اليونانية . فهذه الروح يتنازعها عنصران ، احدهما عقلي منظم ، والآخر غريزي أهوج . من الأول جاءت الفلسفة والفن والعلم ، ومن الثاني العقيدة الأكثر بدائية ، المرتبطة بطقوس الخصوبة . وعند هوميروس يبدو هذا العنصر خاضعا للسيطرة الى حد بعيد ، اما في العصور اللاحقة ، وخاصة مع تجدد الاتصالات بالشرق ، فانه يعود فيحتل مكان الصدارة . وهو يرتبط بعبادة ديونيزوس او باخوس ، الذي كان في الاصل واحدا من آلهة تراقية . على ان هذا الضرب من الوحشية التي ترقى الى مرتبة التقديس قد خضع لمؤثرات هذبته وخففت من غلوائه بفضل شخصية اسطورية هي شخصية أورفيوس ، الذي يقال ان جماعة من عباد باخوس السكارى قد مزقوه اربا . وتتجه التعاليم الأورفية الى الزهد ، وتؤكد النشوة العقلية ، آملة بذلك ان تصل الى حالة من « الوجد » او الاتحاد بالإله ، وبذلك تكتسب معرفة صوفية يستحيل التوصل اليها على أي نحو آخر . ولقد كان للعقيدة الأورفية ، في صورتها الأرقى هذه ، تأثير عميق في

الفلسفة اليونانية . ويظهر هذا التأثير اولا عند فيثاغورس ، الـذي يوفق بينها وبين نزعته الصوفية الخاصة . ومـن هذا المصـدر الأول وجدت عناصر منها طريقهـا الى افلاطـون ، والجانـب الاكبـر من الفلسفة اليونانية ، بقدر ما كانـت هذه الفلسفـة بعيدة عن الطابـع العلمي البحت .

غـير ان العنـاصر الاكثـر بدائية ظلـت باقية حتـى في التـراث الأورفي . والواقع انها هي مصدر التراجيديا اليونـانية . ففـي هذه التراجيديا نجد الكاتب يتعـاطف دائما مع اولئـك الـذين تنتهبهـم عواطف وانفعالات عنيفة . ولقد كان ارسطو على حق حين وصف التراجيديا بأنها عملية تطهر Catharsis اي تطهير للانفعالات .

هذا الطابع المزدوج للشخصية اليونانية هو الذي اتاح لها في النهاية ان تغير العالم بصورة حاسمة . وقـد اطلـق « نيتشـه » على هذين العنصرين اسم العنصر الابولونـي والـديونيزي ، وهما عنصران لم يكن في استطاعة اي واحد منهما بمفرده ان يفجـر الطاقـة العجيبـة للحضارة اليونانية . ففـي الشرق كان العنصر الصـوفي يسيطـر بلا منازع ، ولكن ما انقذ اليونانيين من الوقوع في براثـن هذا العنصر وحده ، هو ظهور المدارس العلمية في أيونيه . ومع ذلك ينبغي ان نلاحظ ، من جهة اخرى ، ان الدقة العلمية وحدها كانت ـ شأنها شأن التصوف ـ عاجزة عن احداث ثورة عقلية ، اذ يحتاج الامر الى سعي متحمس ومنفعل وراء الحقيقة والجمال ، وهذا بالضبط ما جلبه التأثير الأورفي . لقد كانت الفلسفة عنـد سقـراط طريقـا للحياة . ولنذكر في هذا الصدد ان كلمة « النظرية » Theory في اليونانية كانت تعني في البداية شيئا اشبه « بتأمل منظر طبيعـي » ، وبهـذا المعنـى استخدمها هيرودوت . وهكذا يمكن القول إن ما اعطـى الاغـريق

القدماء مكانتهم الفريدة في التاريخ هو ميلهم الى حب الاستطلاع الـذي لا يرتـوي ، والـذي يدفـع المرء الى القيام ببحـث مشبـوب بالانفعال ، يكون مع ذلك موضوعيا نزيها .

إن حضارة الغرب التي انبثقت من مصـادرٍ يونـانية ، مبنية على تراث فلسفي وعلمي بدأ في ملطية Miletus منذ الفين وخمسمائة عام . وهي في هذا تختلف عن سائر حضارات العالم الكبرى . فالمفهـوم الـرئيسى الـذي يسري عبـر الفلسفـة اليونـانية بأسرهـا هو مفهــوم « اللوجوس logos » ، وهو لفظ يدل على معـان كثـيرة ، من بينهـا « الكلام » و « النسبة او المقياس » . وهكذا توجد رابطة وثيقة بـين اللغة الفلسفية والبحث العلمي . ويترتـب على هذا الارتباط مذهب في الاخلاق يرى الخير في المعرفة ، التي هى حصيلة البحث المجرد عن الهوى .

لقد قلنا من قبل ان طرح أسئلة عامة هو بداية الفلسفة والعلم . فما شكل هذه الاسئلة إذن ؟ يمكن القول ، بأوسع معنى ممكن ، إنها بحث عن النظام فيما يبدو للعين غير المدربة سلسلـة من الاحـداث العشوائية المتخبطة . ومن المفيد ان نتنبه الى الأصل الذي استمدت منه فكرة النظام لأول مرة . ففـي رأى ارسطـو ان الانسـان حيوان سياسي ، لا يعيش بمفرده ، بل في مجتمع . ويقتضى ذلك ، حتـى على اكثر المستويات بدائية ، نوعا من التنظيم ، ومـن هذا المصـدر استُمدت فكرة النظـام . فالنظـام هو أولا وقبـل كل شيء نظـام اجتماعي ، وبطبيعة الحال فقـد اكتُشفـت في الطبيعـة ، منـذ اقـدم العصـور ، تغـيرات منتظمـة ، كتعاقـب الليل والنهـار ، ودورة الفصول ، ومع ذلك فإن هذه التغـيرات لم تفهـم لأول مرة الا في ضوء تفسير بشري ما . فالأجـرام السماوية آلهـة ، وقـوى الطبيعـة ارواح ، صنعها الانسان على صورته .

وإن مشكلة البقاء لتعنى في المحل الاول ان على الانسان ان يحاول تشكيل قوى الطبيعة وفقا لارادته . ولكن قبل ان يتحقق ذلكم بطرق نستطيع اليوم ان نصفها بأنها علمية ، مارس الانسان السحر . والواقع ان الفكرة العامة الكامنة من وراء العلم والسحر كانت واحدة . ذلك لأن السحر انما هو محاولة للحصول على نتائج خاصة على أساس طقوس محددة بدقة . وهو مبنى على الاعتراف بمبدأ السببية ، اي المبدأ القائل ، انه اذا توافرت نفس الشروط المسبقة ، ترتبت عليها نفس النتائج . وهكذا فإن السحر شكل أولى للعلم proto — science . اما الدين فينبثق من مصدر اخر . ففيه تُبذل محاولة للوصول الى نتائج مضادة للتعاقب المنتظم او معاكسة لها . فهو يمارس عمله في نطاق المعجزات ، التي تنطوي ضمنا على الغاء السببية . وهكذا فإن طريقتي التفكير هاتين مختلفتان كل الاختلاف ، برغم اننا كثيرا ما نجدهما ممتزجتين في الفكر البدائي .

ومن خلال الانشطة المشتركة التي تمارسها الجماعات سويا ، تنمو وسيلة الاتصال التي نطلق عليها اسم اللغة ، والتي تنحصر مهمتها الأساسية في ان تتيح للناس العمل من اجل هدف مشترك . فالفكرة الاساسية فيها هى فكرة الاتفاق . وهذه الفكرة ذاتها يمكن ان يُنظر اليها بالمثل ، على انها نقطة بداية المنطق . وهى تنشأ من أن الناس ، عند تبادل الاتصال بينهم ، يصلون آخر الأمر الى اتفاق ، حتى لو اكتفوا بأن يتفقوا على الاختلاف . ولكن اجدادنا كانوا عندما يصلون الى مثل هذا الطريق المسدود ، يسوون المسألة بممارسة القوة . فعندما تجهز على محدثك ، يستحيل ان يناقضك . غير انهم كانوا احيانا يلجأون الى بديل آخر ، هو متابعة المسألة بالمناقشة ، ان كانت تقبل المتابعة على الاطلاق . وهذا هو طريق العلم والفلسفة . وللقاريء ان يحكم بنفسه على مدى تقدمنا في هذه الناحية منذ عصور

ما قبل التاريخ .

إن فلسفة اليونـانيين تكشف طوال مراحلهـا عن تأثـير عدد من الثنائيات . وقد ظلت هذه الثنائيات ، في صورة أو أخرى ، تشكل حتى اليوم موضوعات يكتب عنها الفلاسفة او يتناقشـون حولهـا . واساس هذه الثنائيات جميعا ، التمييز بـين الصـواب والخطأ ، او الحقيقة والبطلان . ويرتبط بها ارتباطا وثيقا ، في الفكر اليونانـي ، ثنائيتا الخير والشر ، والانسجام والتنافر او النزاع . ثم تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة ، التي ماتزال حية الى حد بعيد في يومنا هذا . والى جانب هذه نجد مسألتي العقل والمادة ، والحـرية والضرورة . وهناك فضلا عن ذلك مسائل كونية تتعلق بكون الاشياء واحدة ام كثيرة ، بسيطة ام معقدة ، واخيراً ثنائية الفوضى والنظـام ، والحـد واللامحدود .

والحق ان الطريقة التي عالج بها الفلاسفة الأوائل هذه المشكلات هي طريقة ذات دلالة بالغة . فقد تنحاز احدى المدارس الى احـد طرفي الثنائية ، ثم تظهر بعدها مدرسة اخرى تثير اعتراضات وتتخذ وجهة النظر المضادة . وفي النهاية تأتي مدرسة ثالثة وتقوم بنوع من الحل الوسط الذي يتجاوز الرأيين الاصليين . والواقع ان هيجل قد توصل أول الأمر الى فكرته عن الجـدل (الديالكتيك) عن طريق ملاحظـة « معـركة الارجوحـة » هذه بـين المذاهـب المتنافسـة لدى الفلاسفة السابقين لسقراط .

وهنـاك صلات متبادلـة ، على انحـاء ما ، بـين كثـير من هذه الثنائيات . على اننا سوف نتجاهل هدف الدقة التامة فنعزل كلا منها عن الأخريات حتى نكشف عن مختلف انواع المشكلات التي كانت تعالجها الفلسفة . فثنائية الصواب والخطأ قد نوقشت في المنطق . أما

مسائل الخير والشر ، والانسجام والتنافر ، فتنتمي الى الاخـلاق . واما مشكلات المظهر والحقيقة ، والعقل والمادة ، فيمكن النظر اليها على انها هى المشكلات التقليدية لنظرية المعرفة او الايستمولوجيا .

واخيرا فأن الثنائيات المتبقية تنتمى ، بدرجات متفاوتة ، الى مبحث الوجود (الأنطولوجيا) . وبطبيعة الحـال فليس في هذه التقسيمات فواصل قاطعة ، بل ان الحدود الفاصلة بينها قد تُعْبَر ، وربما كان عبور الحدود هذا من السمات المميزة للفلسفة اليونانية .

* *

لقد ظهرت أول مدرسة للفلاسفـة العلماء في ملـطية miletus ، وهي مدينة كانت تقع على ساحل أيونية ، وكانت مركزا نشطا للتبادل التجاري ، توجد في جنوبهـا الشرقـي قبـرص وفينيقيا ومصر . وفي شمالها بحر ايجه والبحر الاسود ، والى الغرب ، عبـر بحـر ايجـه ، توجد ارض اليونان الأصلية وجزيرة كريت . ولقـد كانـت ملـطية تتصل اتصالا وثيقـا ، في الشرق ، بإقليم ليديا lydia وعـن طريقـه تتصل بامبراطوريات ما بين النهرين . ومن ليديا تعلم أهل ملطية سك عملات ذهبية تستخدم نقودا . وكان ميناء ملطية يزخر بأشرعة من بلاد متعددة ، كما كانـت مخازنـه تمتلىء سلعـا من كافـة ارجـاء العالم . ومع وجود النقود بوصفهـا وسيلـة عالمية لاختـزان القيمـة ومبادلة سلعة بأخرى ، لم يكن من المستغـرب ان نجـد الفلاسفـة الملطيين يطرحون أسئلة عن الاصل الذي جاءت منه الاشياء جميعا .

ولقد نسب الى طاليس Thales الملطـى قولـه « ان الاشياء جميعـا جاءت من الماء » . وعلى هذا النحو بدأت الفلسفة والعلم . ولقد كان طاليس في نظر التراث اليوناني واحدا من « الحكماء السبعـة » ويذكر لنا هيرودوت انه تنبأ بكسوف للشمس ، وقد حسب الفلكيون موعد هذا الكسوف فوجدوا انه حدث في عام ٥٨٥ ق. م. . ومن

ثم فقد اعتبر ذلك التاريخ فترة نضوج هذا الفيلسوف . وليس من المرجح ان يكون طاليس قد كون نظرته عن الكسوف الشمسي ، بل لا بد انه كان على دراية بالسجلات البابلية المتعلقة بهذه الظاهرة ، ومن ثم فقد عرف متى يبحث عن الكسوف . ومن حسن الحظ ان ذلك الكسوف بالذات كان من الممكن رؤ يته في ملطية (مما ساعد على تحـديد عصر طاليس بدقـة ، كما ساعـد بلا شك على ذيوع شهرته . وبالمثل فان من المشكوك فيه جدا ان يكون قد تمكن من أن يثبت ، هندسيا ، نظريات تطابق المثلثات . ولكنه تمكن بلا شك من تطبيق القاعدة العملية التـي كان يستخدمهـا المصريون القدمـاء في قياس ارتفاع الهرم ، لكي يهتدي بواسطتها الى المسافة التي تبعد بها السفن في البحر ، ومسافة الأشياء الأخرى التي يستحيل الوصـول اليها . وهكذا كانت لديه فكرة عن امكان تطبيق القواعد الهندسية على نطاق عام ـ وفكرة التعميم هذه فكرة يونانية اصيلة .

كذلك نسب الى طاليس قوله ان للمغناطيس نفسـا لانـه يحـرك الحديد ، أما عبارته الأخرى القائلة ان الاشياء كلها مليئة بالآلهة ، فليست مؤكدة بالقدر نفسه ، ومن الجائز انها نسبت اليه على اساس عبارته السابقة ، ولكن يبـدو انهـا تجعـل العبـارة الاولى غـير ذات موضوع ، لأن القول بأن للمغناطيس نفسا لا يكون له معنى الا اذا لم تكن للأشياء الاخرى نفوس .

ولقـد ارتبـط اسـم طاليس بقصص كثيرة ، ربمـا كان بعضهـا صحيحا . فقد قيل انه عندما ووجه بتحد في احـدى المناسبـات ، ابدى عبقريته العلمية بالتحكم في سوق زيت الزيتون . ذلك لأن معرفته بالأرصاد الجوية قد دلتـه مقدمـا على ان المحصـول سيكون وفيرا ، فاستأجر كل المعاصر التي امكنه ان يضع يده عليها ، وعندما

حان الوقت ، اجّرها بالسعر الذي يريد ، فربح بذلك مالا وفيرا ، وأثبت للساخرين ان الفلاسفة يمكنهم ، لو شاءوا ان يكسبوا المال بوفرة .

على ان أهم آراء طاليس ، هو قوله ان العالم يتألف من الماء ، وهى عبارة ليست مسرفة الى الحد الذي تبدو عليه للوهلة الاولى ، ولا هى مجرد نتاج للخيال المنفصل عن المشاهدة ، فقد تبين في عصرنا هذا ان الهيدروجين ، الذي هو العنصر المولد للماء ، هو العنصر الكيمائي الذي يمكن تخليق جميع العناصر الاخرى منه (*) . والواقع ان الراي القائل ان المادة كلها واحدة ، هو فرض علمي جدير بالاحترام . أما عن الملاحظة ، فان وجود المرء قريبا من البحر ييسر عليه ملاحظة عملية تبخر المياه بواسطة الشمس ، وتجمع بخار الماء على السطح لكى تكون سحبا تتحلل مرة اخرى على صورة امطار . ووفقا لهذا الرأي تكون الأرض نوعا من الماء المركز ، صحيح أن تفاصيل هذا قد تبدو عندئذ مسرفة في الخيال ، غير ان من الانجازات التي تدعو الى الاعجاب ان يكتشف مفكر ان هناك مادة تظل على ما هى عليه برغم اختلاف الحالات التي تتجمع بها .

ولقد كان الفيلسوف الملطي التالي هو انكسيمندر ، الذي يبدو انه ولد حوالي عام ٦١٠ ق. م. ولقد كان ، مثل طاليس ، مخترعا ومتمرسا في المسائل العلمية . فهو أول راسم للخرائط ، وهو زعيم مستوطنة من المستوطنات الملطية على ساحل البحر الاسود .

(*) يرتكب رسل هنا ما نعتقد انه خطأ منهجي ينبغي تجنبه ، وهو قراءة كشوف متأخرة في اقوال فلاسفة قدماء . فحتى لو تصادف ان تحققت بعض اقوال القدماء في عصور لاحقة ، فإن طريقة الكشف في الحالتين مختلفة كل الاختلاف : اذ هى تأملية في حالة الفلاسفة ، وتجريبية دقيقة في حالة العلماء المتأخرين . وعلى ذلك لا ينبغي ان ننسب فضلا لرأي فيلسوف ، أو لأي نص قديم ، لو تصادف ان حققه العلم فيما بعد ، مادام هذا الرأي ، او ذاك النص ، لم يقم في البداية على أي اساس علمي دقيق . المترجم

وقد انتقد انكسيمندر نظرية طاليس الكونية . فما الداعي الى اختيار الماء ؟ ان المادة الاصلية التي صنعت منها الاشياء لا يمكن ان تكون واحدة من الصور المحددة لهذه المادة ، ومن ثم ينبغي ان تكون شيئا مختلفا عن هذه كلها ، شيئا اساسيا اسبق منها . ذلك لأن اشكال المادة المختلفة تتنازع فيما بينها بلا انقطاع ، فيتنازع الحار ضد البارد ، والرطب ضد الجاف . فهي تتعدى دواما كل على الاخرى ، او ترتكب « ظلما » ، بالمعنى اليوناني الذي تدل فيه هذه الكلمة على اختلال التوازن . ولو كان اي من هذه الاشكال هو المادة الاساسية لتغلب على الاشكال الأخرى منذ وقت طويل . ان المادة الاصلية هي ما يسميه ارسطو بالعلة المادية ، وقد اطلق عليها انكسيمندر اسم « اللامحدود » ، اي انها تجمّع لانهائي للمادة يمتد في كل الاتجاهات . ومن هذا الأصل ينشأ العالم ، واليه سيعود آخر الامر .

ولقد كانت الارض في رأي انكسيمندر اسطوانة تطفو بلا قيود ، نوجد نحن على وجه احد طرفيها . وهو يفترض فضلا عن ذلك ان عالمنا محاط بعدد لانهاية له من العوالم الاخرى . ولفظ « عالم » يدل هنا على ما نسميه الآن باسم « المجرة » . وتتحكم في الوظيفة الداخلية لكل عالم حركة محورية تجذب الأرض نحو المركز ، اما الاجرام السماوية فهي حلقات من نار يحجبها الهواء الا في نقطة واحدة ، ويمكننا تشبيهها بإطار العجلة الذي لا يظهر منه الا الصمام . وبطبيعة الحال فمن الواجب ان نتذكر ان الهواء كان في نظر اليونانيين في ذلك الحين قادرا على حجب الاشياء واخفائها .

أما رأي انكسيمندر في اصل الانسان فكان « حديثا » الى حد بعيد . ذلك لان ملاحظته ان الانسان يحتاج في صغره الى فترة طويلة من الرعاية والحماية جعلته يستنتج انه لو كان الانسان دائما على ماهو

عليه الآن ، لما تمكن من البقاء . وعلى ذلك فلا بد انه كان فيما مضى مختلفا ، اى لا بد انه تطور من حيوان يستطيع ان يرعى نفسه في وقت اسرع . وهذه حجة في الاثبات يطلق عليها اسم « برهان الخلف reductio ad absurdum » وفيها تستدل من افتراض معين على نتيجة واضحة البطلان ، وهى في هذه الحالة أن الانسان لم يستطع البقاء ، فيترتب على ذلك ضرورة رفض ذلك الافتراض . ولو كانت هذه الحجة سليمة ، أعنى لو ان الانسان كان دائما على ما هو عليه الآن ، يترتب عليه انه ما كان يستطيع أن يستمر في البقاء ـ وهى نتيجة اعتقد انها صحيحة ـ لأصبح في استطاعة هذه الحجة ، دون اي برهان آخر ، أن تثبت أن هناك بالفعل نوعا من العملية التطورية المستمرة . غير ان انكسيمندر لم يكتف بهذه الحجة ، بل مضى الى القول إن الانسان يرجع أصله الى اسماك البحر ، وايد ذلك بملاحظات عن حفريات باقية ، كما ايده بملاحظة الطريقة التي تطعم بها اسماك القرش صغارها . وبناء على هذه الاسباب كان من الطبيعي ان ينصحنا انكسيمندر بالامتناع عن اكل الأسماك . اما مسألة ما اذا كان اخوتنا في اعماق البحار يبادلوننا نفس هذه المشاعر الرقيقة ، فتلك مسألة لم يقم عليها دليل !

إما ثالث المفكرين المشاهير في ملطية فهو أناكسيمنيس Anascimenes الذي لا نعرف شيئا محددا عن الزمن الذي عاش فيه ، سوى انه كان آخر الفلاسفة الثلاثة زمنيا . وتُعدّ نظرياته ، في نواح معينة ، خطوة الى الوراء بالقياس الى انكسيمندر ، ولكن على الرغم من ان تفكيره كان اقل ميلا الى المغامرة ، فان آراءه في مجملها كانت اقدر على الاستمرار . انه يرى ، مثل انكسيمندر ، أن هناك مادة أساسية ، غير أن هذه في نظره مادة محددة ، هى الهواء . فاشكال

المادة المختلفة التي نراها حولنا تنشأ من الهواء عن طريق عمليتي التكاثف والتخلخل . ولما كانت هذه طريقة اخرى للتعبير عن الفكرة القائلة ان جميع الاختلافات ، انما هى اختلافات في الكم او المقدار ، فلا بأس على الاطلاق عندئذ من ان نقول بمادة واحدة تكون هى الأساس . وهو يرى أن الهواء هو قوام النفس ، وهو يحفظ للعالم حياته مثلما يحفظ لنا حياتنا ، وهذا رأى سيقول به الفيثاغوريون فيما بعد . أما في نظريته الكونية فقد سار أناكسيمنيس في الطريق الخطأ . ومن حسن الحظ ان الفيثاغوريين قد اقتفوا اثر انكسيمندر في هذه الناحية . ولكنهم في بقية النواحي كانوا اميل الى التأثر بأناكسيمنيس ، وهو بمعنى ما امر له ما يبرره . فقد كان اناكسيمنيس آخر ممثل لهذه المدرسة ، وهو الذي حمل تراثها كله . وفضلا عن ذلك فان نظريته في التكاثق والتخلخل كانت هى التي ختمت بحق نظرة المدرسة الملطية الى العالم .

لقد كان فلاسفة ملطية رجالا ذوى مزاج يختلف عن أولئك المتخصصين الذين نطلق عليهم الفلاسفة في ايامنا هذه . فقد كانوا منهمكين في الشئون العملية للمدينة ، وكانوا قادرين على مواجهة كافة الاحتمالات . ولقد رأى البعض ان نظريات انكسيمندر قد عُرضت في ثنايا دراسة عن الجغرافيا بالمعنى الواسع ، وكانت العناوين الباقية لدينا من دراسات اصبحت الآن مفقودة تعنى « تفسيرات للطبيعة المادية للاشياء » . وهكذا كان نطاق اهتمامهم واسعا ، وان لم تكن طريقة المعالجة ، على الارجح ، شديدة العمق . ولا شك ان احتجاج الفيلسوف هرقليطس فيما بعد انما كان منصبا على هذا النوع من « الالمام من كل شيء بطرف » .

غير أن الاسئلة التي تُطرح ، في الفلسفة ، تفوق في اهميتها الاجابات التي تقدّم . ومن هذه الزاوية كانت مدرسة ملطية جديرة

بالشهرة التي احرزتها . كذلك لم يكن المستغرب ان تكون أيونية ، التي انجبت هوميروس ، هى ايضا مهد العلم والفلسفة . ذلك لأن الدين عند هوميروس، كما رأينا ، كان ذا طابع اوليمبي ، وظل محتفظا بهذا الطابع . وفي مثل هذا المجتمع الذي لا تثقل عليه النزعة الصوفية كثيرا ، تتوافر للنظر العلمي فرصة اكبر ، وعلى حين ان كثيرا من مدارس الفلسفة اليونانية التالية كان لها من الصوفية نصيب ، فينبغي ان نذكر دائما انها كانت جميعا مدينة بالفضل للملطيين .

إن المدرسة الملطية لم تكن مقيدة بأية حركة دينية . بل ان من السمات الملفتة للنظر في الفلاسفة السابقين لسقراط أنهم كانوا جميعا على خلاف مع التراث الديني السائد . وهذا يصدق حتى على مدارس كالفيثاغورية ، التي لم تكن في ذاتها معارضة للدين . ولقد كانت الممارسات الدينية لليونانيين ككل مرتبطة بالأعراف السائدة في « دول المدينة » المختلفة ومن هنا فإن الفلاسفة عندما كانوا يسيرون في طرق خاصة بهم ، لم يكن من المستغرب ان يدخلوا في نزاع مع عقائد الدولة في مدنهم ، وهو مصير يتعرض له جميع اصحاب العقول المستقلة في كل زمان ومكان .

وعلى مسافة قريبة من ساحل أيونية تقع جزيرة ساموسSamos . ولكن على الرغم من القرب المكاني فإن تقاليد الجزر كانت في نواح هامة أكثر محافظة من تقاليد المدن الواقعة في قلب البلاد ذاتها . ففي الجزر يبدو ان بقايا حضارة بحر إيجه الغابرة ظلت تمارس تأثيرها طويلا ، وهذا فارق ينبغي ان نأخذه في حسباننا في بحوثنا التالية . فعلى حين ان أيونية التي انجبت هوميروس ومدرسة ملطية القديمة لم تكن على وجه الاجمال ميالة الى ان تأخذ الدين بجدية ، فان عالم الجزر كان منذ البداية اكثر استعدادا لتقبل التأثير الأورفى الذي انطبع

على ما تبقى من معتقدات حضارات كريت وبحر إيجه .

لقد كانت الديانة الأولمبية مسألة قومية لا تنطوي على عقائد دينية راسخة بالمعنى الدقيق . اما الأورفية فكانت لها نصوصها المقدسة ، وكانت تربط بين معتنقيها برباط من المعتقدات المشتركة . وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة طريقا للحياة وموقفا منها بالمعنى الذي سيعتنقه سقراط فيما بعد .

ولقد كان رائد هذه الروح الجديدة في الفلسفة هو فيثاغورس ، الذي كان مواطنا لجزيرة ساموس . ونحن لا نعرف الكثير عن تاريخ حياته وتفاصيلها ، ولكن يقال ان فترة ازدهاره كانت حوالى عام ٥٣٢ ق. م. ، ايام حكم الطاغية بوليكراتيس Polycrates . ولقد كانت مدينة ساموس منافسة لملطية وغيرها من مدن الأرض اليونانية الاصلية التي سقطت في ايدي الغزاة الفرس بعد ان استولوا على ساردیس Saradis ، في عام ٥٤٤ ق. م. وكان بوليكراتيس لوقت ما حليفا وثيقا لأمازيس Amasis ، ملك مصر ، وهذا هو بالطبع اصل الرواية القائلة إن فيثاغورس سافر الى مصر ، ومنها استمد معارفه الرياضية . وايا كان الامر فإن فيثاغورس قد رحل عن ساموس لانه لم يستطع ان يتحمل حكم بوليكراتيس الاستبدادي ، واستقر في كروتون Croton وهى مدينة يونانية في جنوب ايطاليا ، حيث انشأ الجماعة التي تنسب اليه . وقد عاش في كروتون عشرين عاما حتى سنة ٥١٠ ق. م. وبعد ان قامت ثورة ضد مدرسته ، انسحب الى ميتابونتيون Metapontion ، حيث عاش حتى وفاته .

لقد كانت الفلسفة عند مفكري ملطية ، كما رأينا من قبل ، مسألة عملية الى حد بعيد ، وكان في استطاعة الفلاسفة ان يكونوا رجال عمل ، بل كانوا بالفعل كذلك . اما في التراث الفيثاغوري

فقد برزت وجهة النظر المضادة . فهنا اصبحت الفلسفة تأملا منعزلا للعالـم . ويرتبـط ذلك بالتأثير الأورفي الـذي يتجسـد في النظـرة الفيثاغورية الى الحياة ، ففي هذه النظرة يتوزع النـاس بـين ثلاث شعاب في الحياة ، وكما ان هناك ثلاثة انـواع من النـاس يحضرون الالعـاب الاولمبية ، فكذلك توجـد في المجتمـع ثلاثـة انـواع من الناس ، أدناهـا هم اولئـك الـذين يبيعـون ويشتـرون ، ويليهـم المشتركون في المسابقات ، واخيرا المتفرجـون الـذين يحضرون لكي يشاهدوا ، اي « الناظرون » بالمعنى الحرفي (المستمد من النظر) . هؤلاء الأخيرون هم الـذين يعادلـون الفلاسفـة . وطريقـة الحياة الفلسفية هى الوحيدة التي تحمـل قدرا من الأمـل في التغلـب على تقلبات الحياة ، وتتيح لنا الخلاص من دوامة الميلاد من جديد ، ذلك لأن الفيثاغوريين كانوا يؤمنون بأن الروح تمر بسلسلة متعاقبـة من حالات التناسخ .

هذا الجانب من التراث كان يرتبط بعدد من المحرمات والنواهي البدائية . أما التقسيم الثلاثي لأنماط الحياة فسوف نجده مرة اخرى في جمهورية افلاطون ، بل سنجد فيها بالفعل قدرا كبيرا من التعـاليم الفيثاغورية وآراء المدارس السابقة لسقراط . ذلك لأن من الممكن القول ان افلاطون يقدم الينا مركبا جامعا للصراعات المذهبية بـين الفلاسفة الأوائل .

ومن جهة اخرى فان المدرسة الفيثاغورية قد أدت الى ظهور تراث علمي ، ورياضي على وجه التخصيص ، اذ كان علماء الرياضة هم الورثة الحقيقيون للفيثاغـورية ، وعلى الرغـم من العنصر الصـوفي النـاشيء عن حركة الاحياء الأورفية ، فان هذا الجانـب العلمـي للمدرسـة لـم يلحقـه أي تشـويه من جراء هذه الافـكار الـدينية

الأورفية . ولم يصبح العلم نفسه عندهم مصطبغا بالصبغة الدينية ، على الرغم من ان اتخاذ الاسلوب العلمي في الحياة هو ذاته امر ذو مغزى ديني .

ولقد كانت الموسيقى من العوامل الهامة في الجانب التطهيري لأسلوب الحياة هذا ، ومن الجائز جدا ان اهتمام الفيثاغوريين بالموسيقى كان راجعا الى تأثيرها التطهيري هذا . وايا كان الامر فقد اكتشف فيثاغورس العلاقات العددية البسيطة لما نسميه الآن بالمسافات الموسيقية . فالوتر المشدود يصدر الصوت الثامن (الأوكتاف) اذا قُسم طوله الى النصف . وبالمثل فاذا أُنقص الطول الى ثلاثة أرباع ، حصلنا على الصوت الرابع ، واذا أُنقص الى الثلثين حصلنا على الخامس . والصوتان الرابع والخامس معا يصنعان الثامن (الاوكتاف) ، اى ٤/٣ × ٣/٢ = ٢/١ . وهكذا فان هذه المسافات تناظر النسب القائمة في العلاقة التوافقية ٢ : ٤/٣ : ١ . ولقد حاول البعض ان يربط بين المسافات الثلاث للوتر المشدود وبين طرق الحياة الثلاثة . ومع ان هذا لا بد ان يظل ضربا من التخمين ، فمن المؤكد ان الوتر المشدود سيلعب منذ الآن دورا اساسيا في الفكر الفلسفي اليوناني . ذلك لان فكرة الانسجام ، بمعنى التوازن ، والتوفيق بين الاضداد ، كالمرتفع والمنخفض ، والجمع بينها عن طريق الضبط الصحيح للنغم ، ومفهوم الوسط او الطريق الأوسط في الاخلاق ، ونظرية الامزجة الاربعة ، كل هذه ترجع في النهاية الى الاكتشاف الذي توصل اليه فيثاغورس . وسوف نجد الكثير من هذه الأفكار عند افلاطون .

ومن المحتمل جدا أن الكشوف في ميدان الموسيقى هى التي ادت الى الفكرة القائلة بإن الاشياء كلها اعداد ، بحيث يتحتم علينا ، من اجل فهم العالم المحيط بنا ، ان نهتدي الى العدد في الأشياء . وما ان

ندرك البناء العددي ، حتى تتحقق لنا السيطرة على العالم . وتلك فكرة عظيمة الأهمية . وعلى حين ان دلالتها قد ضاعت مؤ قتا بعد العصر الهلينستي ، فقد عاد الاعتراف بها مرة اخرى بعد ان ادت حركة احياء المعرفة الى بعث اهتمام متجدد بالمصادر القديمة . وقد اصبحت هذه الفكرة من السمات الرئيسية في النظرة الحديثة الى العلم . كذلك فاننا نجد لدى فيثاغورس ، لأول مرة ، اهتماما بالرياضيات لا ينبعث اساسا من الاحتياجات العملية . صحيح انه كانت لدى المصريين القدماء بعض المعارف الرياضية ، ولكن هذه المعارف لم تتجاوز ما كانوا يحتاجون اليه لبناء اهراماتهم او لقياس مساحة حقولهم . اما اليونانيون فهم الذين بدأوا بدراسة هذه المسائل « حبا في البحث ذاته » على حد تعبير هيرودوت ، وكان فيثاغورس واحدا من اسبقهم في هذا الميدان .

وقد استحدث فيثاغورس طريقة لتصوير الاعداد بوصفها تنظيمات من النقط او الحصى ، وتلك في الواقع طريقة في الحساب ظلت باقية ، بصورة او بأخرى ، وقتا طويلا من بعده ، بل ان الكلمة اللاتينية التي تدل على عملية الحساب caculation تعنى « التعامل مع الحصى » (*) .

وترتبط بذلك دراسة سلاسل حسابية معينة . فاذا رتبنا صفوفا من الحصى بحيث يحتوي كل صف منها على واحدة تزيد عما قبله ، ، بادئين بالواحد ، عندئذ نحصل على عدد « مثلث ».وقد اوليت اهمية خاصة الى هذا العدد المثلث tetraktys الذي يتألف من اربعة صفوف ، والذي يثبت ان ١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠ . وبالمثل فان

*) كلمة calculus في اللاتينية تعنى « حصاة » . المترجم)

مجموع الاعداد الفردية المتعاقبة يساوي عددا « مربعا » ، ومجموع الاعداد الزوجية المتعاقبة يساوي عددا « مستطيلا » .

وفي الهندسة اكتشف فيثاغورس النظرية المشهورة القائلة ان المربع المقام على وتر المثلث القائم الزاوية يساوي مجموع مربعى الضلعين الآخرين ، وان لم نكن نعرف طبيعة البرهان الذي اثبتها به . وهنا نجد مثلا آخر لمنهج التعميم والبرهان ، على عكس القواعد العملية المكتسبة بالخبرة . على ان اكتشاف هذه النظرية قد ادى الى اشكال هائل في المدرسة الفيثاغورية . ذلك لان من نتائجها ان المربع المقام على وتر المربع يساوي ضعف المربع المقام على ضلعه . ولكن اي عدد « مربع » لا يمكن تقسيمه الى عددين مربعين متساويين . ولذا فان المشكلة لايمكن حلها عن طريق ما نسميه الأن بالاعداد الجذريةrational . فالوتر لأ يتناسب قياسا مع الضلع . ولا بد لحل هذه المشكلة من نظرية في الاعداد الصماءirrational ، وهى النظرية التي وضعها فيثاغوريون متأخرون . ومن الواضح ان اسم « الصماء » في هذا السياق يرجع الى هذا الاشكال الرياضي المبكر . وتقول احدى الروايات ان واحدا من اعضاء الجماعة الفيثاغورية قد اغرق في البحر لانه باح بهذا السر .

ولقد ارتكز فيثاغورس ، في نظريته عن العالم ، على تعاليم الفلاسفة الملطيين مباشرة ، وجمع بينها وبين نظرياته الخاصة في الاعداد . فالاعداد في الترتيبات التي ذكرناها من قبل تسمى « احجار الحدود » ، وهى تسمية ترجع قطعا الى ان هذا المفهوم كان مرتبطا بقياس الحقول ، او « الهندسة » (قياس الارض— geo metry) بالمعنى الحرفي للكلمة . ففي رأى فيثاغورس ان الهواء اللامحدود هو ما يحافظ على تميز الوحدات ، والوحدات هى التي تجعل اللامحدود قابلا للقياس . وفضلا عن ذلك فاللامحدود هو ذاته

الظلمة ، والحد هو النار ، وهو تصور نابع ، كما هو واضح ، من رؤ ية السماء والنجوم . وقد اعتقد فيثاغورس ، شأنه شأن الملطيين ، ان هناك عوالم كثيرة ، وإن كان من غير المحتمل ، تبعا لنظرته الى العدد ، ان يكون قد وصفها بانها عوالم لا تعد ولا تحصى . وقد توسع فيثاغورس في فكرة انكسيمندر ، فذهب الى ان الارض كرة ، وتخلى عن نظرية الدوامة التي قال بها الملطيون . غير ان القول بنظرية في مركزية الشمس كان لا بد ان ينتظر مجيء فيلسوف لاحق ، كان بدوره من سكان ساموس .

ولقد كان اهتمام الفيثاغوريين بالرياضيات هو الذي ادى الى ظهور نظرية سنصادفها فيما بعد ، هى نظرية المثل او نظرية الكليات universals . فحين يبرهن الرياضي على نظرية خاصة بالمثلثات ، فانه لا يتحدث عن اي شكل محدد مرسوم في مكان ما ، وانما يتحدث عن شيء يراه بعين العقل . ومن هنا ينشأ التمييز بين المعقول والمحسوس . وفضلا عن ذلك فان النظرية التي يتم اثباتها تكون صحيحة بلا قيد او شرط ، وتظل صحيحية في كل زمان . وحسبنا ان نسير خطوة واحدة بعد ذلك لنصل الى الرأي القائل ان المعقول وحده هو الحقيقي والكامل والازلي ، على حين أن المحسوس ظاهري ، ناقص ، زائل ، فتلك اذن نتائج مباشرة للفيثاغورية ، ظلت مسيطرة على الفكر الفلسفي ، فضلا عن الفكر اللاهوتي ، منذ ذلك الحين .

ولنذكر ايضا أن الإله الرئيسي عند الفيثاغوريين كان أبولو ، على الرغم مما في معتقداتهم من عناصر أورفية ، ولقد كان التيار الأبولوني هو الذي ميز اللاهوت العقلاني في اوروبا من صوفية الشرق .

وهكذا تزعزعت اركان العقيدة الاولمبية القديمة تحت تأثير

الفيثاغوريين الأوائل ، وظهرت محلها نظرة دينية جديدة . على ان زينوفان Xenophanes قد شن هجوما اعنف بكثير على الآلهة التقليدية . وقد ولد زينوفان هذا ، على الارجح ، في عام ٥٦٥ ق. م. في ايونية ، وهرب الى صقلية عندما جاء الغزو الفارسي في عام ٥٤٠ . ويبدو ان هدفه الرئيسي كان استئصال مجموعة آلهة الأوليمب التي اتخذ كل منها صورة الانسان ، كما انه عارض النزعة الصوفية التي سادت حركة الاحياء الأورفية ، وتهكم على فيثاغورس .

اما الشخصية التالية في ذلك التراث الفلسفي فهي شخصية هرقليطس Heracleitus الذي كان ينتمي الى مدينة افسوس Ephesus والذي كانت فترة ازدهاره هي نهاية القرن السادس . ونحن لا نكاد نعرف عن حياته شيئا باستثناء انتمائه الى اسرة ارستقراطية . غير ان بعض الشذرات من كتاباته ظلت باقية ، ومنها ندرك بسهولة لماذا لقب بلقب « الغامض » ، ففي اقواله نغمة الكلمات التنبؤ ية ، وشذرات مقتضبة رشيقة ، حافلة بالمجازات الحية . فهو يقول مثلا ، عن دورة الحياة والموت : « ان الزمن طفل يلعب النرد ، والقوة الملكية انما يتحكم فيها طفل » وهو في هجماته المترفعة على الجهلاء يطلق العنان لازدرائه في عبارات لاذعة : « ما اشبه الحمقى ، حين يسمعون ، بالصم وعليهم يصدق المثل القائل انهم غائبون في حضورهم » كما يقول : « الاعين والآذان شهود مضللون للناس ان كانت لهم نفوس لا تفهم لغتها » .

ولكي يذكرنا بأن الانجازات القيمة تكلف عملا وجهدا جما ، يقول : « من يبحثون عن الذهب يحفرون من التراب الكثير ، ولا يجدون الا القليل » ، اما اولئك الذين يجدون في ذلك صعوبة ، فانه

يرفض موقفهم قائلا : « ان الحمير تفضل التبن على التبر » ، ولكن حتى على الرغم من موقفه هذا ، فانه يستبق فكرة عبَّر عنها سقراط فيما بعد بكلمة مشهورة ، هي الفكرة القائلة إننا لا ينبغي ان نفرط في التباهي بما نعلم « ان الانسان امام الله وليد رضيع ، كالطفل في عين الرجل » .

ولو تأمل المرء آراء هرقليطس عن كثب لاستطاع فهمها على نحو اوضح . فعلى الرغم من ان هرقليطس لم تكن لديه الميول العملية التي اتسم بها الأيونيون السابقون له ، فإن جذور تفكيره النظري كانت ترجع الى تعاليم الأيونيين وفيثاغورس معا . فقد سبق ان قال انكسيمندر ان الاضداد المتنافسة تعود الى اللامحدود ، كيما تكفر عن تعدياتها كل على الآخر . ومن جهة اخرى قال فيثاغورس بفكرة الانسجام . ومن هذين العنصريين وضع هرقليطس نظرية جديدة ، هى اهم كشف واسهام له في الفلسفة ، وهى النظرية القائلة ان قوام العالم الحقيقي هو التآلف المتوازن بين الاضداد . فمن وراء صراع الاضداد ، وفقا لمقادير محسوبة ، يكمن انسجام خفي او تناغم هو جوهر العالم .

على ان هذه الفكرة الكونية لا تظهر للعيان في كثير من الاحيان ، لان الطبيعة تحب الاختفاء ، بل يبدو ان رأيه هو أن التناغم ينبغي ، بمعنى ما ، أن يكون شيئا لا تدركه العين على الفور . «فالتناغم الخفي أفضل من الواضح » بل ان الناس كثيرا ما يتغافلون عن وجود الانسجام . « ان الناس لا يعرفون كيف يتفق ما هو متباين مع ذاته . انه تناغم لتوترات متضادة ، كتناغم القوس والقيثارة » .

وهكذا فان الخلاف والصراع هو المبدأ المحرك الذي يحفظ للعالم حياته . « لقد كان هوميروس على خطأ حين قال : ليت الصراع يختفي من بين الآلهة والناس ! اذ انه لم يدرك انه كان يدعو بذلك

لدمار العالم . فلو استجيب لدعائه هذا ، لفنيت الأشياء جميعا . »
وبهذا المعنى المنطقي ، لا بالمعنى العسكري ، ينبغي ان نفهم عبارته القائلة ان « الحرب أبو الاشياء جميعا »(*) هذا الرأي يحتاج الى مادة أساسية جديدة تنطوي على تأكيد لأهمية الفاعلية والنشاط . وهكذا سار هرقليطس في طريق الفلاسفة الملطيين من حيث المبدأ ، لا من حيث التفاصيل ، فاختار النار . « الأشياء جميعا تتبادل مع النار ، والنار مع الأشياء جميعا ، كما تتبادل السلع مع الذهب والذهب مع السلع » هذا التشبيه التجاري يكشف عن مغزى النظرية . فلهب المصباح الزيتي يبدو كما لو كان شيئا ثابتا ، مع أن الذي يحدث طوال الوقت هو ان الزيت يستهلك بالتدريج ، والوقود يتحول الى لهب ، والسناج يترسب من احتراقه ، وهكذا فان كل ما يحدث في العالم انما هو عملية تنطوي على مبادلات من هذا النوع ، ولا شيء يظل على حاله أبدا ، « انك لا تستطيع ابدا ان تنزل في النهر نفسه مرتين ، لأن مياها جديدة تتدفق عليك بلا انقطاع » ومن أجل هذا النوع من التشبيه نسب الكتاب المتأخرون الى هرقليطس تلك الكلمة المشهورة « كل الاشياء في صيرورة » ، كما كان سقراط يلقب أتباع هرقليطس بلقب « المتدفقين » .

ومن المهم أن نضع العبارة السابقة في مقابل شذرة أخرى لهرقليطس تقول : « إننا ننزل في النهر نفسه ولا ننزل فيه ، اننا نكون ولا نكون » اذ يبدو للوهلة الاولى ان من المستحيل التوفيق بين هذه العبارة الأخيرة وبين سابقتها ، غير ان القول الأخير ينتمي الى جانب

(*) على الرغم من ان كلمة « الحرب » مؤنثة في اللغة العربية ، فلم يكن من الممكن ، في ضوء المعنى المقصود ، ان نقول « الحرب أم الاشياء جميعا » ، لما تحمله كلمة « أم » من ارتباطات عاطفية لا وجود لها في النص .

(المترجم)

آخر من النظرية . فمفتاحها يكمن في نصفها الثاني ، اذ أن عبارة « اننا نكون ولا نكون » انما هي تعبير غامض عن القول إن اساس وحدة وجودنا هو التغير الدائم ، أو اذا استخدمنا اللغة التي اصطنعها أفلاطون فيما بعد ، إن وجودنا صيرورة دائمة . وكذلك الحال في مثال النهر . فاذا نزلت اليوم في نهر التيمز ، ثم نزلت مرة أخرى غدا ، فانني أنزل في النهر نفسه ، ومع ذلك فان النهر الذي أنزل فيه ليس نفس النهر . واعتقد ان النقطة التي أرمي اليها هي من الوضوح بحيث لا يحتاج القارىء الى ان يمارس التجربة بنفسه ! وهناك عبارة اخرى تتضمن هذا المعنى نفسه ، وهي « الطريق الصاعد هو نفسه الطريق الهابط » ، فهذا شيء لاحظناه من قبل في حالة اللهب : اذ ان الزيت يصعد ، والسناج يهبط ، وكلاهما جزء من عملية الاحتراق ، ومن الجائز جدا ان العبارة ينبغي ان تؤخذ ، أولا وقبل كل شيء ، بمعناها الحرفي . فالطريق المنحدر يتجه الى أعلى والى أسفل ، تبعا للاتجاه الذي تسير فيه ، وهنا تذكرنا نظرية الاضداد عند هرقليطس بأن السمات التي تبدو متعارضة هي في واقع الأمر أجزاء اساسية من موقف ما . ولقد كان من أقوى العبارات التي استخدمها هرقليطس للتعبير عن هذه الفكرة قوله : « الخير والشر واحد » ، وهي عبارة لا تعني بالطبع ان الخير والشر هما نفس الشيء ، بل تعني عكس ذلك ، فكما ان المرء لا يستطيع تصور طريق صاعد بدون طريق هابط ، فكذلك لا يستطيع المرء ان يفهم فكرة الخير من غير ان يفهم فكرة الشر في الوقت ذاته . والواقع أنك لو أزلت الطريق الصاعد ، بازالة المنحدر مثلا ، فانك بذلك تقضي أيضا على الطريق الهابط ، وكذلك الحال في الخير والشر .

والى هذا الحد يمكن القول إن النظرية القائلة إن الأشياء كلها في

صيرورة ليست جديدة حقا . فقد كانت لأنكسيمندر آراء مماثلة تماما ، ولكن تفسير هرقليطس للسبب الذي من أجله تظل الأشياء كلها ، رغم هذه الصيرورة ، على ما هي عليه ، يمثل تقدما بالقياس الى الفلاسفة الملطيين . ولقد استُمدت الفكرة الرئيسية عن التناسب من فيثاغورس . فعن طريق المحافظة على النسب الصحيحة يعمل التغير الدائم على الاحتفاظ بالأشياء كما هي . وهذا يصدق على الانسان مثلما يصدق على العالم . ففي الطبيعة تتحول الأشياء وفقا لنسب ، وكذلك الحال في النفس البشرية ، التي تحدث فيها تحولات بين الجاف والرطب . فالنفس الرطبة تتدهور وتتعرض لخطر الانحلال ان لم تمنع النار ذلك ، وهي ملاحظة لا تخلو من الصواب حين يكون الامر متعلقا بانسان لا يكف عن الشراب . ومن جهة اخرى فان « النفس الجافة هي الاحكم والافضل » ، وان كان من الواجب الا نفرط في جانب الفضيلة بدوره ، لأن النار الزائدة قد تقتل النفس كما تقتلها الرطوبة الجامحة . ومع ذلك يبدو أن الفناء بالنار قد اعتبر نهاية أعظم ، ما دامت « الميتات الأعظم تنال حظوظا اعظم » وعلة ذلك هي ، على الأرجح ، ان النار هي الجوهر الأزلي . « هذا العالم ، الذي هو واحد بالنسبة للجميع ، ، لم يصنعه واحد من الآلهة او البشر ، وانما كان منذ الأزل ، وهو الآن ، وسيكون دائما نارا لا تخبو ابدا ، تشتعل بقدر ، وتنطفىء بقدر » ،

اما عن عمليات الطبيعة فانها كلها تجري وفقا للنسب الخاصة بها ، فليس من الواجب ان ننظر الى الصراع بين الأضداد على انه ظلم ، كما اعتقد أنكسيمندر ، بل ان الظلم يكمن في تجاهل النسب ، « ان الشمس لن تتجاوز نسبها » ، ولو فعلت للاحقتها أيدي ربات العدالة (إرينييس Erinyes) ، غير ان النسب ليست جامدة تماما ، وكل ما هو مطلوب هو الا تتجاوز حدودها . فمن

الممكن ان تتذبذب في حدود معينة ، وهـذا ما يعلل تلك الظواهـر الدورية كالليل والنهار في الطبيعة ، واليقظة والنوم في الانسان ، وما شابهها من التغيرات . وقـد يجـد المرء لديه ميلا الى ان يربـط فكرة النسب المتذبذبة بفكرة تكوين الفيثاغـوريين للاعـداد الصماء عن طريق كسـور مستمـرة تتـألف من تقريبـات متعاقبـة تزيد وتنقص بالتناوب عن القيمة المحددة . غير أننا لا نعرف إن كان الفيثاغوريون الأوائل توصلوا الى هذه الطريقة بالفعل ام لا ، وعلى الرغم من أنها كانت بالقطع معروفة أيام افلاطون ، فاننا لا نستطيع ان ننسب هذه المعرفة عن ثقة الى هرقليطس .

ولقـد كان هرقليطس ، شأنـه شأن زينوفـان ، يحتقـر العقيدة الشائعة في أيامه ، وذلك في صورتيها الاوليمبية والأورفية . ففي رأيه ان الطقوس والقرابين ليست هي التي تجعل الناس فضلاء . وهكذا أدرك بوضوح الطابع السطحي والبدائي للممارسـات الشعائـرية . « عبثا ما يفعلون حين يطهرون انفسهم بأن يرشوها بالدماء ، مَثَلُهم في ذلك كمثل من يغسل رجليه من الطين ، بأن يغمسهما في الوحل ، وهو منظر لو رآه أحد لحكم على صاحبه بالجنون » وهكذا فان السير في هذا الاتجاه لا يجلب أي نوع من الفضيلة .

ولكن هناك طريقة يمكن بها بلـوغ الحكمـة ، هي ادراك المبـدأ الكامن في الأشياء . هذه الصيغة هي انسجام الاضداد . وهي صيغة لا يدركها الناس برغم انها تتكشف في كل مكان . « ان الصيغة التي أقـول بهـا تغيب عن عقـول النـاس قبـل ان يسمعوهـا وبعـد ان يسمعوهـا . ذلك لأنـه رغـم ان الاشياء جميعـا تحـدث وفقـا لهـذه الصيغة ، فان الناس يبدون وكأنهم لا يعرفون عنها شيئـا . حتـى عندما يصادفون اقوالا وافعالا كتلك التي أوضحتها عندما ميزت كل

شيء وفقا لنوعه وحددت ما يكونه » فاذا لم نعرف هذه الصيغة فلن يفيدنا اي قدر من التعلم . « ان تعلم أشياء كثيرة لا يعلم الفهم » . وتلك نظرة سنجدها فيما بعد عند هيجل ، وكان مصدرها الأول هو هرقليطس .

واذن فالحكمة إنما تكون في ادراك الصيغة الكامنة التي هي مشتركة بين الاشياء جميعا . وعلينا ان نلتزم بهذه الصيغة كما تلتزم المدينة بقوانينها . بل ان علينا ان نلتزم بها بمزيد من الدقة ، لأن الصيغة المشتركة تسري على نحو شامل ، على حين أن القوانين قد تختلف من مدينة لأخرى ، وهكذا فان هرقليطس يؤكد الطابع المطلق لما هو مشترك ، على عكس فكرة النسبية التي كانت تنمو في ذلك العصر نتيجة للمقارنات التي كانت تجري بين العادات المتباينة للشعوب المختلفة ، فالموقف الهرقليطي مضاد للرأي البرجماتي الذي قال به السفسطائيون ، والذي اعرب عنه بروتاجوراس Protagoras فيما بعد بقوله ان « الانسان مقياس الأشياء جميعا » .

ولكن على الرغم من ان الصيغة الكلية الشاملة ، او اللوجوس Logo موجودة في كل مكان ، فان الكثيرين يعجزون عن رؤيتها ، ويسلكون وكأن لكل منهم حكمته الخاصة به ، وهكذا فان الصيغة العامة أبعد ما تكون عن الرأي الشعبي او العام . وبسبب هذا العجز (عن إدراك الصيغة العامة) يحتقر هرقليطس العامة ، فهو أرستقراطي بالمعنى الحرفي للكلمة ، أي بمعنى من يؤيد سلطة المتفوقين او الأفاضل ، « خير لأهل إفسوس ، أعنى كل رجل بالغ منهم ، أن يشنقوا أنفسهم ، ويتركوا المدينة للصبية الذين لم تنبت لحاهم ، ذلك لأنهم نبذوا هرمودورس Hermodorus ، أفضلهم جميعا ، قائلين : لا نود ان يكون بيننا من هو أفضل منا ، ولو كان ثمة

شخص كهذا ، فليكن الأفضل في مكان آخر وبين أناس آخرين » .

ومن المؤكد ان فكرة هرقليطس عن نفسه كانت رفيعة ، وهو أمر يجوز لنا أن نعذره عليه . وعلى أية حال ، فباستثناء هذا الغرور الشخصي ، فانه يظهر أمامنا مفكرا ضخما ، جمع بين أهم تصورات السابقين له ، وكان له تأثير حيوي على أفلاطون .

ان نظرية الصيرورة عند هرقليطس تلفت الانتباه الى أن الأشياء جميعا يسري عليها نوع من الحركة . ولكن التحول التالي في الفلسفة اليونانية ينتقل بنا الى الطرف المضاد ، وينكر الحركة على إطلاقها .

. . . .

لقد كان من السمات التي تشترك فيها كل النظريات التي عرضناها من قبل ، أنها تبذل محاولة لتفسير العالم عن طريق مبدأ واحد . وبالطبع فان الحلول تختلف من مدرسة الى أخرى ، ولكن كل مدرسة كانت تدعو الى مبدأ أساسي واحد فيما يتعلق بالتركيب الذي تتألف منه الأشياء جميعا . ولكن أحدا لم يتصد حتى الآن لاختبار وجهة النظر العامة هذه بطريقة نقدية . وكان الناقد الذي أخذ هذه المهمة على عاتقه هو بارمنيدس Parmenides .

اننا لا نعرف عن حياة بارمنيدس إلا أشياء قليلة هامة ، شأنه في ذلك شأن الكثيرين غيره . فقد كان من مواطني ايليا Elea ، في جنوب إيطاليا، وأسس مدرسة سميت بالمدرسة الايلية ، نسبة الى المدينة . وكانت فترة نضجه هي النصف الأول من القرن الخامس ، وإذا صحت رواية أفلاطون ، وكذلك زينون تلميذ بارمنيدس فانه زار أثينا ، حيث قابلا معا سقراط حوالي عام ٤٥٠ ق.م ولقد كان بارمنيدس وأنباد قليس Empedocles ، من بين الفلاسفة اليونانيين جميعا ، هما وحدهما اللذان عرضا نظرياتهما بصورة شعرية ، وكان عنوان قصيدة بارمنيدس هو « في الطبيعة » ، وهو نفس العنوان الذي

كان يطلق على الكثير من الكتابات الأخرى للفلاسفة الأقدمين ، وهذه القصيدة تنقسم قسمين ، اولهما « طريق الحق » ، ويتضمن نظريته المنطقية التي تهمنا هنا قبل غيرها ، أما في الجزء الثاني « طريق الظن » فيعرض مذهبا في الكون ذا طابع فيثاغوري في أساسه ، وان كان يقول بصراحة تامة إننا يجب ان ننظر الى هذا كله على أنه وهم . ولقد كان بارمنيدس ذاته منتميا في البداية الى النظرية الفيثاغورية ، غير أنه تخلى عنها عندما صاغ انتقاداته العامة . وهكذا فان هذا الجزء من قصيدته يُقصد به ان يكون تعدادا للاخطاء التي تحرر منها .

يبدأ نقد بارمنيدس من نقطة ضعف كانت تشترك فيها النظريات السابقة كلها . تلك هي التعارض بين الرأي القائل إن الاشياء جميعا قوامها مادة أساسية ما ، والقول في الوقت ذاته بوجود مكان فارغ ، فنحن نصف المادة بقولنا « انها موجودة » والمكان الفارغ بقولنا « انه غير موجود » ، ولقد كان الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة السابقون جميعا هو أنهم تحدثوا عما هو غير موجود كما لو كان موجودا . بل إن هرقليطس يبدو كما لو كان قد قال إنه يوجد ولا يوجد في آن معا ، وفي مقابل هذا كله أكد بارمنيدس ببساطة « انه موجود » ، ذلك لأن ما لا يوجد لا يمكن حتى التفكير فيه ، إذ لا يستطيع المرء أن يفكر في لا شيء ، كما أن ما لا يمكن التفكير فيه لا يمكن أن يوجد ، ومن ثم فان ما يمكن ان يوجد يمكن التفكير فيه . هكذا كان الاتجاه العام للحجة التي استند اليها بارمنيدس .

هذه الحجة تؤدي فورا الى بعض النتائج . فعبارة « إنه موجود » تعني ان العالم مليء في كل مكان بالمادة ، اما المكان الفارغ فهو ببساطة غير موجود ، لا داخل العالم ولا خارجه . وفضلا عن ذلك

فلا بد ان يوجد من المادة في مكان ما بقدر ما يوجد في مكان آخر ، والا لتوجب ان نقول عن مكان ذي كثافة أقل إنه ليس موجودا بمعنى ما . وهو محال . ولا بد ان يكون هذا الموجود حاضرا بالتساوي في جميع الاتجاهات ، ويستحيل ان يمتد الى ما لا نهاية ، ، اذ لو صح ذلك لكان معناه انه غير مكتمل . ثم إن هذا الموجود غير مخلوق ، وهو أزلي ، لأن من المحال أن ينشأ من لا شيء ويرتد اليه بعد فنائه ، أو أن ينشأ من شيء ما ، ما دام لا يوجد الى جانبه شيء . وهكذا نصل الى صورة للعالم على انه كرة مادية مصمتة ، متناهية ، متجانسة ، بلازمان ولا حركة ولا تغيير . والحق ان تلك ضربة قاصمة لتصورنا العادي ، غير أنها هي النتيجة المنطقية لمذهب مادي واحدي متسق مع نفسه ، فان كان ذلك يجرح حواسنا ، فالعيب عيب حواسنا ، وينبغي علينا ان نستبعد التجربة الحسية بوصفها خداعة ، وهذا بعينه ما فعله بارمنيدس ، فهو إذ مضى بالنظرية الواحدية حتى نهايتها المريرة ، قد أرغم المفكرين التالين له على أن يبدأوا بداية جديدة . والحق أن الكرة (الكونية) التي تحدث عنها بارمنيدس انما هي مثال لما كان يعنيه هرقليطس حين قال إن الصراع لو انتهى لانتهى معه العالم .

ومن الجدير بالملاحظة ان نقد بارمنيدس لا يمس نظرية هرقليطس لو نظر اليها نظرة صحيحة . ذلك لأن الرأي القائل إن الاشياء قوامها النار ، ليس في واقع الأمر أساسيا لنظرية هرقليطس ، بل ان دوره كان مجازيا ، من حيث ان اللهب انما هو وسيلة واضحة ملموسة لتمثيل الفكرة الهامة القائلة انه لا شيء يظل ساكنا ، وأن الأشياء كلها في تغير دائم ، ولقد شرحنا من قبل كيف ينبغي تصور عبارة مثل « إنه يكون ولا يكون » في اطار مذهب هرقليطس ، وواقع الأمر أن نظرية هرقليطس كانت بالفعل تنطوي على نقد ضمني للميتافيزيقا اللغوية

عند بارمنيدس .

إن نظرية بارمنيدس ، في صورتها اللغوية ، ترتـد ببساطـة الى القضية التالية : انك حين تفكر أو تتكلم ، فأنت تفكر أو تتكلم عن شيء ما ، ويترتب على ذلك ضرورة وجـود أشياء خارجية مستقلـة تفكر فيها وتتكلم عنها . وهذا أمر يمكنك ان تقوم به في مناسبـات مختلفة عديدة ، ومن ثم فان موضوعات الفكر او الكلام ينبغـي أن توجد دائما . ولما كان من المحال ألا توجد هذه الموضوعـات في أي وقت ، فلا بد أن التغير مستحيل . ولـكن ما اغفلـه بارمنيدس هو انه ، وفقا لرأيه ، لا يستطيع ان ينكر اي شيء ، ما دام هذا الانكار معناه انه يتكلم عما هو غير موجود . ولكن لو كان الأمر كذلك ، لما استطاع في الوقت ذاته ان يؤكد أو يثبت شيئا ، وبذلك يصبح كل حديث ، وكل مقـال ، وكل فكر مسـتحيلا ، ولا يبقـى الا « انـه موجود » ، تلك الصيغة الفارغة التي تعبر عن مجرد الهوية .

ومع ذلك فان هذه النظرية تعبـر عن مسألـة هامـة هي اننـا اذا استطعنا ان نستخدم كلمة ما بطريقـة معقولـة فلا بد ان يكون لهـا معنى ، ولا بد ان يكون ما تعنيه موجودا بمعنى او بآخر ، أما المفارقة فانها تختفي لو عدنا بذاكرتنا الى هرقليطس ، والواقع اننا حين نتأمل المسألة بمزيد من الوضوح ، لن نجد أحدا يقـول بالفعـل « إنـه لا يكون » (بالمعنى المطلق) وانما يقول فقـط « انـه لا يكون من نوع ما » . فاذا قلت « العشب ليس احمر » ، فلست اعني ان العشب لا يكون ، بل أعني فقط انه لا يكون على نحو ما تكون اشياء أخرى ، والواقع أنني لا استطيع ان أقول ذلك لو لم تكن لدي أمثلة أقدمها لأشياء اخرى حمراء ، كالحافلات (الباصات) مثلا ، وهكذا فان ما يود هرقليطس ان يقوله هو أن ما هو أحمر اليوم ، قد يصبح اخضر غدا ، اذ أنك قد تصبغ الحافلة الحمراء بطلاء اخضر .

وهذه النقطة تؤدي الى إثارة السؤال العام عن الشروط التي تكون الألفاظ بموجبها ذات معنى ، وهو سؤال أضخم من أن يجاب عنه ها هنا ، ومع ذلك فان إنكار بارمنيدس للتغير هو أصل كل النظريات المادية التالية . فضمير الغائب الذي نسب اليه الوجود في عبارة « إنه موجود » ، هو ما أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « الجوهر » ، أي المادة التي لا تتغير ولا تفنى ، والتي يقول الماديون عنها إنها هي التي تتألف منها الأشياء جميعا .

لقد كان بارمنيدس وهرقليطس هما القطبين المتنافرين من بين مفكري العصور السابقة لسقراط ، ومن الجدير بالذكر ان الفلاسفة الذرين ـ فضلا عن أفلاطون ـ قد أوجدوا مركبا يجمع بين وجهتي النظر المتعارضتين هاتين ، فمن بارمنيدس أخذوا الجزيئات الأولية الثابتة التي قالوا بها ، ومن هرقليطس أخذوا فكرة الحركة التي لا تنقطع . وهذا في الواقع واحد من أوضح وأقدم الأمثلة التي أوحت بالجدل الهيجلي من بداية الأمر . فمن المؤكد ان التقدم العقلي تصدق عليه الفكرة القائلة إنه ينشأ عن مركب من هذا النوع ، يأتي بعد بحث دؤوف في موقفين متطرفين متعارضين .

ولقد كان النقد الذي وجهة بارمنيدس يستدعي اتخاذ موقف جديد من مسألة تركيب العالم ، وهذا ما قام به أنبا دقليس Empedocles ، من مدينة أكراجاس Acragas ، وهو بدوره فيلسوف لا نعرف إلا القليل عن تاريخه ، وان كان قد بلغ مرحلة النضج في النصف الاول من القرن الخامس ق.م. ولقد كان أنبا دقليس ، من الوجهة السياسية ، في جانب الكثرة ، وروى عنه أنه كان زعيما ديمقراطيا ، وفي الوقت ذاته كان لديه عنصر صوفي يبدو أنه ارتبط بالتأثير الأورفي للفيثاغوريين . ذلك لأن أنبا دقليس ، شأنه شأن بارمنيدس ، كان

على ما يبدو مفتونا بالتعاليم الفيثاغورية ، ثم انشق عنها فيا بعد ، كما . فعل بارمنيدس ايضا ، وتحكي عنه روايات ظلت محفوظة حتى الآن ، وتدخل في باب الخوارق والمعجزات ، اذ تقول الاسطورة انه كان يستطيع التأثير في الطقس ، وبفضل خبرته الطبية نجح في مكافحة وباء الملاريا الذي انتشر في مدينة سيلينوس Silenus ، وقد خلدت ذكرى هذا الحادث فيما بعد على نقود سكت في هذه المدينة . ويقال إنه كان يعد نفسه إلها ، وعندما مات ساد الاعتقاد بأنه رفع الى السماء ، بينما يقول آخرون إنه قفز داخل بركان إتنا ، وان كان هذا يبدو أمرا لا يصدق ، اذ يستحيل ان يقوم سياسي جديد بهذا الاسم بالقفز في بركان .

ولقد أراد أنبا دقليس أن يوفق بين المذهب الإيلي وبين شهادة الحواس المعتادة ، فقال بكل المواد التي جرب الفلاسفة من قبله ان يجعلوها أساسية ، وأضاف اليها مادة رابعة . وقد أطلق على هذه المواد اسم « جذور » الاشياء ، ثم أسماها أرسطو فيما بعد بالعناصر ، وتلك هي نظرية العناصر الأربعة المشهورة ، وأعنى بها الماء والهواء والنار والتراب ، وهي النظرية التي سيطرت على علم الكيمياء طوال ما يقرب من ألفي عام ، وما زالت آثار منها باقية في اللغة العادية حتى يومنا هذا ، كما هو الحال حين نتكلم عن ثورة العناصر ، وهذه النظرية هي في حقيقتها مزيج من مجموعتين من الأضداد ، الرطب والجاف ، والحار والبارد .

ولنلاحظ انه لا يكفي ، من اجل التصدي لانتقاد بارمنيدس ، زيادة انواع المواد التي نعدها أساسية ، وانما ينبغي بالاضافة الى ذلك ان يكون هناك شيء يجعل المواد الأساسية تمتزج على أنحاء شتى .

وهذا ما يحققه المبدآن الفعالان اللذان قال بهـا انبـا دقليس ، وهما المحبـة والنـزاع . فالوظيفـة الـوحيدة لهـذين المبـدأين هي الجمـع والتفريق ، على الرغم من انه اضطر الى ان يتحدث عنهما كما لو كانا بدورهما ماديين ، لأن فكرة الفاعلية بطريق غـير مادي لم تكن قد ظهرت بعـد ، ولـذا قال إن هذين المبـدأين ماديان أوجوهـريان ، وأضافهما الى العنـاصر الأربعـة الاخـرى ليكون المجمـوع ستـة . وهكذا فعندما تتفرق العناصر الأربعـة ، يحتـل « النـزاع » الفـراغ القائم بينها ، على حين انها حين تتحد تربط بينها المحبة برباط وثيق ، ونود في هذا الصدد أن نشير الى ان هناك بعض المبررات للرأي القائل إن المبدأ الفعال ينبغي ان يكون ماديا ، ذلك لأن العلم الحديث ، وان كان قد طور الفكرة القديمة وهذبها ، ما زال يرى أن المبدأ الفعال يجب ان يكون له مصدر مادي في مكان ما ، حتى لو كان هذا المكان مغايرا لذلك الذي يمارس فيه فاعليته .

ولقد رأينا من قبل أن اناكسيمنيس قد نظـر الى الهـواء على انـه مادي ، وان لم نكن نعرف الأسباب التي بني عليها رأيه هذا ، اما أنبادقليس فانه يقف على أرضية مختلفة ، لأنه اكتشف الحقيقة القائلة إن الهواء مادة ، وقد توصل الى ذلك عن طريق إجراء تجـارب على الساعات المائية . ولذا كان مما يلفـت النظـر أنـه في الوقـت الـذي استخدم فيه السابقون له كلمة « الهواءair » نراه هو يسمى هذه المادة « اثيرaether » والكلمتان معا يونانيتان وقد اكتسبت الكلمـة الثـانية مكانة علمية جديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، عندما اقتضت النظرية الكهربية المغنطيسية وسيطا ما لنقل الموجات .

على ان أنبادقليس برغم استحداثه لهذه التجديدات ، قد احتفظ

بجانب لا يستهان به من النظرية الإيلية ، وهكذا نظر الى المواد الاساسية على أنها أزلية لامتغيرة ، ولا تقبل في ذاتها مزيدا من التفسير . وما زالت هذه الفكرة الاخيرة بدورها تشكل مبدأ هاما في التفسير العلمي ، وإن يكن ذلك مبدأ لا يصرح به في أحيان كثيرة . فلنتأمل مثلا مألوفا : إن المرء لو فسر الظواهر الكيميائية على أساس الذرات ، لكان من الواجب ان تظل هذه الذرات ذاتها بلا تفسير . اما إذا اراد تفسيرها ، فلا بد ان ينظر اليها على انها تتألف من جزيئات اصغر لا تفسرٌ بدورها .

وهكذا فان ما يوجد ، موجود ، كما كان الامر من قبل ، ولا يمكن ان ينشأ شيء عما لا يوجد ، او يتحول شيء موجود الى شيء غير موجود . وهذا كله ينتمي الى المادية الإيلية بوضوح وصراحة . على أننا نود ان نشير هنا الى مسألة عامة لم تتمكن فيها تلك الصيغة المعدلة التي وضعها أنبادقليس للمذهب المادي من ان تتخلص من النقد الذي وجهه بارمنيدس . تلك المسألة هي ان مجرد الاعتراف بالتغير يحتم على المرء الاعتراف بوجود الفراغ بدوره . ذلك لأن إمكان التغير معناه ان من الممكن بنفس القدر أن تتناقص كمية المادة في اي مكان معين الى ان لا يتبقى منها شيء . ومن هنا فان زيادة عدد العناصر لا يكفي وحده . وهكذا فان لبارمنيدس كل الحق في انكار امكان التغير ما دام قد أنكر امكان وجود مكان خال . ولا يمكن القول ان أنبادقليس يساعدنا في التغلب على هذه الصعوبة . وسوف نرى فيما بعد كيف حل أنصار مذهب الذرة هذه المشكلة .

لقد عرف أنبادقليس أن الضوء يستغرق وقتا في الانتقال ، وان ضوء القمر غير مباشر ، وان لم يكن في وسعنا ان نحدد المصدر الذي استقى منه هذه المعلومات . وكان مذهبه في الكون مبنيا على سلسلة

من الدورات يبدأ بها مسار العالم ، بحيث يكون « النزاع » في الخارج والمحبة في الداخل ، وتكون العناصر الأربعة متماسكة . وبعد ذلك يعمل « النزاع » على طرد المحبة حتى تتفرق العناصر المتعددة تفرقا تاما ، وتصبح المحبة خارج العالم . وبعد ذلك يحدث العكس حتى نصل مرة أخرى الى نقطة البدء . وترتبط نظرية الحياة عنده بهذه الدورة . ففي المرحلة الاخيرة للدورة ، عندما تتغلغل المحبة في الكون الكروي ، تتكون اجزاء الحيوانات المختلفة متفرقة . وبعد ذلك ، حين يعود النزاع مرة اخرى الى الخارج ، تحدث تجمعات عشوائية خاضعة لمبدأ بقاء الأصلح ، وحين يبدأ النزاع في الدخول مرة أخرى ، تحدث عملية تمايز . ويمثل عالمنا مرحلة متقدمة من هذه العملية ، يحكمها بدورها مبدأ تطوري هو مبدأ بقاء الأصلح .

واخيرا ينبغي ان ننوه باهتمام أنبادقليس بالطب وعلم وظائف الاعضاء ، فقد أخذ عن الطبيب ألكمايون الكروتوني A lcmaeon of craton وهو من اتباع الفيثاغورية ، النظرية القائلة إن الصحة توازن سليم بين المكونات المتضادة ، وان المرض يحدث حين تصبح الغلبة لأحد هذه المكونات . وبالمثل اخذ بنظرية المسام ، او الممرات التي يتنفس من خلالها الجسم بأكمله ، وهذه المسام هي التي تجعل لدينا ادراكا حسيا . ويهمنا بوجه خاص ان نشير الى نظريته في الابصار ، التي ظلت سائدة وقتا طويلا ، والتي تقول بتلاقي مؤثرات منبثقة من الشيء المرئي مع شعاع من النار صادر عن العين .

أما آراؤه الدينية فكانت تسير وفقا للتراث الأورفي ، وكانت منقطعة الصلة بفلسفته ، ومن ثم فليس لنا أن نقيم لها وزنا ، ولكن

قد يكون مما له اهميته ان نشير الى انه يبدو في كتاباته الدينية معتنقا آراء لا يمكن التوفيق بينها وبين نظريته في العالم ، والواقع ان هذا النوع من التضارب شائع الى ابعد حد ، وخاصة بين أولئك الذين لا يخضعون معتقداتهم لاختبار نقدي . صحيح ان من المستحيل اعتناق مثل هذه الآراء المتعارضة معا في لحظة واحدة ، ولكن الناس لا يجدون غضاضة في ان يؤمنوا الآن بشيء ما ، ويؤمنوا غدا بعكسه ، دون ان تنتابهم أدنى ريبة في ان يكون ثمة تعارض بين الموقفين .

* *

لقد وصلنا في قصتنا الآن الى قلب القرن الخامس ق.م والواقع أن قدرا غير قليل مما ينبغي ان يناقش تحت عنوان « الفلسفة السابقة لسقراط » ، هو في الحقيقة معاصر لسقراط ، وفي كثير من الأحيان لا يكون من الممكن تجنب قدر معين من التداخل . ذلك لأن المرء يضطر ، من اجل تقديم عرض مترابط ، الى الخروج من آن لآخر عن اطار الترتيب الزمني البحت . وتلك صعوبة تعترض كل بحث تاريخي ، لأن التاريخ نادرا ما يكترث براحة المؤرخ الذي يتابع الأحداث وفقا لترتيب حدوثها .

فلنلق الآن بنظرة عامة موجزة الى الأوضاع الاجتماعية والسياسية لليونان في القرن الخامس ، على الرغم من اننا سنحصر اهتمامنا ، بعد قليل في أثينا وحدها . .

لقد اكتسب اليونانيون ، بفضل حروبهم مع الفرس ، وعيا عميقا بالروابط المشتركة التي تجمع بينهم ، أعني روابط اللغة والثقافة والقومية ، ومع ذلك فقد ظلت دولة المدينة هي محور الاهتمام الى حد بعيد . فالى جانب التراث الذي ينتسب اليه كل الناطقين باللسان

اليوناني ، ظلت العادات المحلية لكل مدينة حية بقـوة ، ومحتفظة بهويتها . صحيح ان هوميروس قد يكون ميراثـا مشتـركا ، ولـكن اسبرطة كانت تختلف عن اثينا بقدر ما يختلف السجـن عن ساحـة اللعب ، وهما بدورهما كانتا تختلفان عن كورينثة Corinth أو طيبـة Thebes ، ولقد اتخذ تطور اسبرطة مسارا خاصا بها . ذلك لأن زيادة عدد الاسبـرطيين دفعتهـم الى اخضـاع قبيلـة المسينيين Messenians المجاورة ، وتحويلها الى جماعة من الخدم ، وترتب على ذلك تحـول دولة اسبرطة الى معسكر حربي .

كانت حكومة اسبرطة تتـألف من مجلس شعبي ينتخـب مجلسـا للشيوخ ، ويعين اثنين من المستشارين او المشرفين ، كما كان هناك ملكان ، واحد من كل أسرة عريقة ، ولكن السلطة الفعلية كانت في أيدي المستشارين ، اما النظام التعليمي فكان الهدف منه هو تكوين جنود منضبطين فحسب . ولقد كان الفرسان الاسبرطيون مشهورين في طول اليونان وعرضها . وكانـوا بالفعـل يشكلـون قوة هائلـة . والواقع ان صمود ليونيداس Leonidas ورجاله الثلاثمائة امام جحافل الفرس بقيادة زيرزيس Xerxes في ثرموبيلاي Thermopylae ينبغي أن يعد من أروع الاحـداث التـاريخية . ومـن جهـة اخـرى لم يكن الاسبرطيون من أولئك الذين يغرقون في العواطف الى حد الضعف والاستخذاء . فقد كان نظامهم صارما ، وكان من الضروري كبح جماح المشاعر الخاصة . اما الأطفـال المشوهـون فكانـوا يتـركون في العـراء حتـى لا يعتـري الوهـن قوة الجنس كلـه . وكان الأطفـال يؤخذون من والديهم في سن مبكرة ويربـون في مؤسسـات تشبـه الثكنات العسكرية ، كما كانت الفتيات يعـاملن بطريقـة تشبـه في عمومها معاملة الفتيان ، أما المركز الاجتماعي للمرأة فكان مبنيا على

المساواة الى حد بعيد ، ومن هنا فان قدرا كبيرا من أوصاف المدينة المثالية عند افلاطون مستوحى من النموذج الاسبرطي .

اما مدينة كورينثة ، على البرزخ اليوناني ، فكانت تحتل مكانة مسيطرة في ميدان التجارة والنقل . وكانت تحكمها حكومة اقلية من النخبة (أوليجاركية) ، وقد انضمت الى الرابطة « البلوبونيزية » تحت قيادة اسبرطة . وقد اسهم الكورينثيون بكتائبهم في الحروب الفارسية ، ولكنهم لم يمارسوا القيادة . وكانت اهتماماتهم تجارية في الأساس ، كما ان كورينثة قد اشتهرت ، لا بوصفها موطنا للمفكرين والسياسيين ، بل بسبب ما فيها من أماكن اللهو . كذلك كانت هي المصدر الذي خرج منه مستوطنو واحدة من أعظم المستعمرات اليونانية ، وهي مدينة سراقوزة في صقلية . وكانت هاتان المدينتان تتبادلان التجارة فيما بينهما بنشاط ، وكذلك تتبادلانها مع بقية أرض اليونان بوجه عام ، وذلك على طول الممر البحري المأمون في خليج كورينثة . وفي صقلية كان اليونانيون يجاورون مباشرة مدينة قرطاجة الفينيقية القوية . وقد حاول الفينيقيون ، بالتنسيق مع الغزو الذي قام به زيرزيس Xerxes (ملك الفرس) لليونان ، ان يجتاحوا الجزيرة في عام ٤٨٠ ق.م. غير ان ضخامة موارد سراقوزة وقيادة طاغيتها جيلا Gela جعلا هذه المحاولة تخفق بصورة نهائية ، تماما كما استطاع سكان الأرض اليونانية ان يردوا خطر الغزو الذي قام به ملك الفرس العظيم .

. ولا شك أن حلول اثينا بالتدريج محل كورينثة خلال القرن الخامس قد ساعد على اشعال نار الحرب البلوبونيزية ، وكانت كارثة حملة سراقوزة هي التي أدت في النهاية الى أفول نجم اثينا .

اما مدينة طيبة Thebes القديمة ، التي ترتبط بأساطير أوديب

المشهورة ، القديمة فتقع في سهول بويوتيا Boeotia ، الى الشمال الغربي من أثينا ، ولقد كانت طيبة بدورها تخضع خلال القرن الخامس لحكم اقلية ارستقراطية ، ولم يكن دورها خلال الحروب الفارسية مشرفا على الاطلاق . صحيح ان احدى كتائب طيبة قد ابيدت مع قوات « ليونيداس » ، ولكن أهل طيبة انتقلوا الى الحرب في صف الفرس في بلاتايا Plataea بعد ان اكتسح زيريس ارضهم ، ومن هنا فقد عاقبتها اثينا على هذه الخيانة بحرمانها من مركزها القيادي في « بويوتيا » ، ومنذ ذلك الحين كان الأثينيون يبدون قدرا من الاحتقار لأهل طيبة ، ولكن مع نمو قوة أثينا ، انحازت اسبرطة الى طيبة من اجل موازنة هذه القوة النامية . وفي الحرب البلوبونيزية صمدت طيبة امام اثينا على الرغم من ان المناطق الريفية المجاورة لها قد اجتيحت . ومع ذلك فعندما انتصرت اسبرطة ، تحول انحياز طيبة مرة اخرى وقدمت العون الى اثينا .

ولقد كانت معظم دول المدن تسيطر على الاقليم المجاور لها مباشرة ، بحيث كان في استطاعة اهل الريف ان يزرعوا أرضهم ، ولكن سلطة الحكم كانت تتركز في المدينة . اما في الحالات التي كان من الممكن فيها المشاركة في الشئون العامة كما هي الحال في الدول الديمقراطية ، فقد كان جميع المواطنين يشاركون . وكان الناس ينظرون شزرا الى الرجل الذي لا يهتم بالسياسة ويصفونه بانه « ابله idiot » وهي في اليونانية تعني « متهالك على مصالحه الخاصة » .

ولم تكن التربة اليونانية صالحة للزراعة على نطاق واسع . وهكذا أصبح من الضروري ، مع زيادة السكان ، استيراد الغلال من بلاد اخرى ، وكان المصدر الرئيسي لتزويد اليونان بالغلال هو الاراضي الواقعة على حدود سواحل يوكسين Euxine حيث أقيم على

مر القرون عدد كبير من المستعمرات اليونانية . وفي مقابل ذلك كانت اليونان تصدر زيت الزيتون والخزف .

ولا شك ان النزعة الفردية القوية لدى اليونانيين تتجلى في موقفهم من القانون . فهم في هذه الناحية معتمدون على انفسهم كل الاعتماد ، ومغايرون تماما لمعاصريهم في آسيا . ففي البلاد الاسيوية كانت سلطة الحاكم تستند الى قوانين تعد منزلة من السماء ، على حين ان اليونانيين كانوا يعترفون بان القوانين من صنع الانسان لأجل الانسان . فاذا لم يعد اي قانون متفقا مع عصره ، امكن تغييره بموافقة الشعب ، ولكن ما دام القانون يرتكز على دعم الشعب فان طاعته واجبة . ولقد كان المثل الكلاسيكي لاحترام القانون هذا هو رفض سقراط ان يهرب من حكم الاعدام الذي قضت به عليه المحكمة الأثينية .

وفي الوقت ذاته كان ذلك يعني ان لدى المدن المختلفة « قوانين مختلفة » ، بحيث لم تكن هناك سلطة تستطيع تسوية المنازعات بينها بطريقة سلمية .

وهكذا كانت اليونان منقسمة على نفسها ، بفعل المنافسات الداخلية والنزعة الفردية التجزيئية ، الى حد لم يسمح لها في اي وقت بتحقيق الاستقرار بوصفها امة موحدة ، فوقعت تحت سيطرة الاسكندر الأكبر ، ثم روما فيما بعد ، وبرغم ذلك كانت هناك مؤسسات ومثل عليا مشتركة أتاحت استمرارها بوصفها وحدة ثقافية . ولقد تحدثنا من قبل عن الملحمة القومية (بوصفها عاملا في التوحيد الثقافي) ، ولكن كانت هناك روابط أخرى غيرها : فقد كان اليونانيون جميعا يقدسون معبد دلفي في التلال الواقعة شمال خليج كورينثة ، وكانوا يحترمون نبوءة دلفي بقدر ما .

كانت دلفي مركز عبادة الإله ابولو ، الـذي يرمـز لقوتـي النـور والعقل . وتروى الاسطورة القديمة انه قتل البيثونPython وهو الحية الاسطورية التي ترمز للظلام ، وتخليدا لهذا العمل بنى الناس معبدا في دلفي ، وفي هذا المعبد كان ابولو يقوم بحماية منجـزات الـروح اليونانية . وعلى نحـو مواز لذلك فان عبـادة ابولـو تتضمـن اتجاهـا اخلاقيا مرتبطا بطقوس التطهير . وكان الإله ذاته قد اضطر الى ان يكفر عن الدنس الذي لحقه بعد انتصـاره على الحية الاسطـورية ، واصبح الآن يحمل الامل للآخرين ممن دنسوا أنفسهم بالدم . ولكن هناك استثناء لا يغتفر ؛ هو قتـل الأم ، والواقـع ان من العلامـات الملفتة للنظر على ثموثقة الاثينيين بانفسهم ان نجد أورستOrestes في تراجيديا اسخيليلوس ، يبرأ اخيرا من هذه التهمة بفضل الإلهة أثينا والإله ايروباجوسAeropagus ، الذي كانت حياته تنطوي ، بمعنى ما ، على مفارقة زمنية ، اما المعبد الرئيسي الثاني لأبولو فكان يقع في جزيرة ديلوسDelos التي كانت نقطة التقاء دينية للقبائل الايونية ، وظلت لفترة ما مركزا لبيت المال في رابطة المدن الديلية (نسبـة الى ديلوس) .

وهناك مؤسسة عظيمة أخرى كانت تجمع شمل اليونانيين جميعا ، وهي الألعاب التـي تقـام على جبـل أوليمبيا ، في غرب البلوبنير ، وكانت هذه الالعاب تجري مرة كل اربع سنوات ، وكان لها الأولوية على اي عمل آخر ، حتى الحرب ذاتها ، فلم يكن هناك شرف اعظم من احراز نصر أوليمبي . وهكذا كان الفائز يتوج باكليل من الغار ، وتصنع له مدينته في معبدها الخاص في أوليمبيا تمثالا لتخليد ذكرى هذا الحدث ، وكانت المرة الاولى التي اجريت فيها هذه المسابقات هي عام ٧٧٦ ق.م. ومنذ ذلك الحين اصبح اليونـانيون يحسبـون الزمن بالالعاب الأوليمبية .

والواقع أن الألعاب الاوليمبية كانت علامة حية على القيمة التي كان اليونانيون يعزونها الى الجسد . وهذه القيمة مثل آخر واضح على مايتميزون به من حرص على الانسجام ، فللناس ابدان مثلما ان لهم عقولا ، وكلاهما في حاجة الى مران وتدريب . وهذه الحقيقة تجعلنا نتذكر جيدا ان مفكري اليونان لم يكونوا ينتمون الى ذلك النوع من مثقفي البرج العاجي الذي ورثه عالمنا الحديث من تراث المدرسيين في العصور الوسطى .

واخيرا ينبغي علينا ان نضيف كلمة عن نظام الرق ، فكثيرا ما كان يقال إن اليونانيين لم يفلحوا في العلوم التجريبية لأن اجراء التجارب كان يعني تدنيس المرء ليديه ، وهو عمل كان مقصورا على العبيد . غير انه لا يوجد حكم اكثر تضليلا من هذا الاستنتاج السريع . فالشواهد تدل بوضوح على العكس ، كما يتضح من سجلات انجازاتهم العلمية ومن آثار النحت والعمارة المتبقية من عصرهم . وعلى أية حال فمن واجبنا الا نبالغ في أهمية العبيد في حياتهم ، على الرغم من انه كان هناك احساس متحذلق بان السادة لا يستخدمون ايديهم ، صحيح ان أولئك الذين كانوا يستخرجون الفضة من مناجمها في لوريون Laurion كانوا يعانون مصيرا لاانسانيا ، ومع ذلك يمكن القول على وجه الاجمال ان جموع العبيد في المدن لم تكن تعامل بقسوة متعمدة ، وذلك لأسباب منها أن العبد كان ذا قيمة كبيرة ، وخاصة لو كان يتقن حرفة ما . وقد تحرر كثير من العبيد . اما نظام الرق على نطاق ضخم فينتمي الى عصر لاحق بالنسبة الى القرن الخامس اليوناني .

وربما كان أعجب ما يتسم به القرن الخامس ق . م . هو التدفق المفاجىء للتجربة والابداع العقلي . وهذا يصدق على الفنون كما يصدق على الفلسفة . فعلى حين ان النحت في القرن السابق كان لا

يزال يحتفظ بالنزعة الشكلية الجامعة للأصول المصرية الفرعونية التي تأثر بها ، نجد الحياة قد دبت فيه فجأة في القـرن الخامس . وفي الأدب تحولت الطقوس الشكلية المميزة للعصور السابقة الى الطابع الذي يزداد مرونة للدراما الاتيكية Attie ،واصبـح كل شيء في تمـدد واتساع ، بحيث لم يعد ثمة هدف بعيد المنال امام الانسان ، وخيرما يعبر عن هذا الاحساس العارم بالثقة بالنفس هو الكورس المشهور في مسرحية « انتيجونـي » لسوفـوكليس : « كم في الحياة من مخلـوق جبار ، ولكن الانسان اعظمها جبروتـا » ، ولـكن هذا النـوع من الشعور غاب في العصور التالية ، وان كان قد عاد مرة اخرى الى الحياة خلال عصر النهضـة الحديثـة ، ففـي كتابـات اديب النزعة الانسانية الايطالي ، البرتي Alberti ، نجد آراء مشابهة الى حد بعيد عن مكانة الانسان ، ولا شك ان عصرا يتسم بكل هذا القـدر من الحيوية لا يمكن ان يدرك حدوده . غير أن الثقـة بالنفس يمـكن أن تؤدي الى الغرور والفوضى ، ولذا بدأ سقراط ، في المراحل المتأخرة من القرن الخامس ، يذكر الناس بصورة الخير .

هـذا إذن هو الاطـار الـذي بلغـت فيه الحضـارة اليونـانية اوج عظمتها ، لقد كانت تلك الحضارة القائمة على مبدأ كامن فيهـا هو مبدأ الانسجام ، معرضة للتمزق بفعل الصراعات الداخلية ، وربما كان هذا في النهاية هو الذي زاد من عظمتها . ذلك لانها ، برغم انها لـم تتمكن ابدا من اقامة دولة تضم اليونانيين جميعا ، قد قهرت كل من غزوا أرض اليونان وما زالت الى اليوم تشكل الاطار الذي تدور فيه حضارة الغرب .

* *

كان اول الفلاسفـة الـذين عاشـوا في اثينـا هو اناكساجـوراس Anaxagoras الذي ظل هناك قرابة ثلاثين عاما ، منذ نهاية الحـروب الفارسية حتى أواسط القرن . ولقد كان أناكساجـوراس من حيث

المولد ؛ أيونيا من مدينة كلازوميناي Clazomenae ، وكان من حيث اهتماماته وريثا للمدرسة الأيونية في ملطية . وكانت بلدته الاصلية قد وقعت في قبضة الفرس في وقت الثورة الايونية ، ويبدو انه وفد الى أثينا مع الجيش الفارسي . وتروى الأخبار أنه كان معلما وصديقا لبريكليز Pericles ، بل يرى البعض ان يوريبيدس Euripides كان في وقت ما واحدا من تلاميذه .

ولقد كانت أهم الموضوعات التي تشغل اناكساجوراس الموضوعات العلمية والبحث في الكونيات . ولدينا على الأقل دليل واحد على انه كان ملاحظا دقيقا ، ففي ٤٦٨ ـ ٤٦٧ ق.م. سقطت كتلة كبيرة من صخور الشهب في نهر ايجوس Aigospotamos ، وكانت هذه الواقعة من الأسباب التي جعلته يقول ان النجوم تتكون من صخور ساخنة متوقدة .

وعلى الرغم من انه كان لأناكساجوراس اصدقاء من ذوي النفوذ في اثينا ، فقد اثار غضب الاثنيين المحافظين ضيقي الأفق ، ذلك لأن الفكر المستقل ، غير الشعبي ، هو عمل محفوف بالمخاطر حتى في افضل العصور ، وعندما يتصادم مع التحيزات التي يؤمن بها أولئك الذين يتخيلون أنهم خير العارفين ، فمن الممكن ان يصبح خطرا حقيقيا على كل من يخرج عن الخط المألوف ، ومما زاد الطين بلة ان اناكساجوراس كان في شبابه متعاطفا مع الفرس . والواقع ان هذا نمط يبدو انه لم يطرأ عليه تغير كبير طوال الأعوام الألفين والخمسمائة الاخيرة ، وعلى أية حال فقد حوكم اناكساجوراس بتهمتي الضلال والانحياز للفرس . ولسنا موقنين بنوع العقوبة التي كان من الممكن ان توقع عليه ، او بالطريقة التي افلت بها من هذه العقوبة . ولكن من الجائز ان صديقه بريكليز قد انتزعه من السجن وهرّبه بعيدا . وقد انتقل فيما بعد ليعيش في لامبساكوس Lampsacus حيث واصل

الاشتغال بالتدريس حتى وفاته . ومن حسن الحظ ان مواطني هذه المدينة قد نظروا الى الاعمال التي كان يمارسها نظرة اكثر استنارة . ولا بد ان اناكساجوراس كان الفيلسوف الوحيد في التاريخ الذي كانت المدارس تعطل في الاحتفال بالذكرى السنوية لوفاته . وقد عرض اناكساجوراس تعاليمه في كتاب بقيت لنا شذرات منه في مصادر اخرى . ولقد ذكر سقراط ، الذي حوكم بدوره فيما بعد بتهمة الضلال ، ذكر لقضاته ان الآراء غير المألوفة التي اتهم باعتناقها انما هي في الواقع آراء أناكساجوراس ، الذي كان من الممكن لأي شخص شراء كتابه مقابل « دراخما » واحدة .

ولقد كانت نظرية أناكساجوراس ، شأنها شأن نظرية أنبادقليس من قبل ، محاولة جديدة للتصدي للنقد الذي وجهه بارمنيدس ، ولكن ، بينما نظر أنبادقليس الى كل طرف من اطراف زوجي الاضداد الحار والبارد ، والجاف والرطب ، على انه مادة أساسية ، نجد اناكساجوراس يعتقد ، على العكس من ذلك ، ان كلا من هذه متضمن بنسبة متفاوتة في كل قطعة ضئيلة من المادة ، مهما صغر حجمها ، ولكي يثبت قضيته هذه قال بفكرة قابلية المادة للانقسام الى ما لا نهاية . ذلك لأن مجرد تجزيء الأشياء الى قطع اصغر ، لا يؤدي في رأيه الى ظهور شيء مختلف ، اذ ان بارمنيدس قد أثبت أن ما هو كائن لا يمكن بأي حال الا يكون ، أو أن يصبح ما لا يكون ، والواقع ان الافتراض القائل إن المادة قابلة للانقسام الى ما لا نهاية هو افتراض طريف ، وكانت هذه اول مرة يظهر فيها ، اما كون هذا الافتراض خطأ فهو أمر لا يهمنا في هذا السياق . والأمر الذي يبرزه هذا الافتراض هو فكرة قابلية الانقسام الى ما لا نهاية ، التي تنطبق بالفعل على المكان . وهكذا يبدو ان لدينا هاهنا نقطة بدء امكن انطلاقا منها تطوير فكرة المكان الفارغ عند الذريين فيما بعد . وأيا

كان الامر ، فاننا لو سلمنا بهذا الافتراض لظل نقد اناكساجوراس لأنبادقليس صحيحا الى هذا الحد .

اما الاختلافات بين الأشياء فترجع الى تغلب احد الضدين على الآخر ، وهكذا استطاع أناكساجوراس ان يقول ان الثلج هو ، بقدر ما ، اسود ، وان كان الأبيض هو الذي يسود . وهذه فكرة تبدو فيها لمسة هرقليطية . فالاضداد تتلاقى ، ويمكن ان يتحول اي شيء الى اي شيء آخــر ، وفي ذلك يقــول أناكساجوراس : « ان الأشياء الموجودة في العالم لا تنقسم ولا يُقتطع بعضهـا من بعض بضربـة فأس » كما يقول : « في كل شيء يوجد قدر من كل شيء ، الا العقل Nous ، بل إن هناك اشياء يوجد فيها العقل بدوره » .

هذا « النوس » أو العقل الذي يذكره هاهنا هو المبدأ الفعال الذي يحل محل المحبة والنزاع عند أنبادقليس ، ولكنه يظل ينظر اليه على انه مادة ، وان تكن مادة شديدة الرقة والشفافية ، ويختلف « النوس » عن المواد الاخرى في كونه نقيا غير مختلط ، وهو الذي يبعث الحركة في الأشياء . وفضلا عن ذلك فان وجود « النوس » هو ما يميز الحي من غير الحي .

اما بالنسبة الى اصل هذا العالم فانه يعـرض رأيا يشبـه في نواح معينة الأفكار التي اصبحـت تطـرح حول هذا الموضـوع في وقـت احدث بكثير ، فالنـوس يطلـق حركة دوامـة في مكان ما ، وحـين تكتسب هذه الحركة مزيدا من القوة ، تنفصل الأشياء المختلفة تبعا لمقدار كتلتها ، بحيث إن القطع الثقيلة من الصخور ، التي يقذفها دوران الارض ، تبتعد أكثر من غيرها . ونظرا لأنها تتحرك بسرعة كبيرة فانها تبدأ في التوهج ، وهذا يفسر طبيعة النجوم ، ولقـد كان انكساجوراس ، شأنه شأن الايونيين ، يؤمن بوجود عوالم كثيرة .

وفيما يتعلـق بالادراك الحسي ، فقـد استحـدث ببراعــة المبــدأ

البيولوجي القائل ان الاحساس يتوقف على الاضداد ، فالابصار مثلا هو سقوط النور على ضده ، وهو الظلام ، والاحساسات الشديدة الكثافة تسبب ألما وضيقا . وتلك آراء ما زالت شائعة في علم وظائف الاعضاء .

وهكذا فان أناكساجوراس قد أتى في نواح معينة بنظرية ادق من نظرية سابقه . وهناك على الأقل تلميحات الى انه حاول بعناء ان يهتدي الى مفهوم للمكان الخالي . ولكن على الرغم من انه يبدو أحيانا كما لو كان يريد أن يجعل من « النوس » قوة فاعلة غير مادية ، فانه لا ينجح في ذلك كل النجاح . وعلى ذلك فان النقد الاساسي الذي وجهه بارمنيدس لم يجد لديه كما لم يجد لدى أنبادقليس ، اجابة عنه . ومع ذلك فان اقتراحه القائل بقابلية التقسيم الى ما لا نهاية يمثل تقدما جديدا في تفسير طريقة تكوين العالم . وتبقى بعد ذلك خطوة الاعتراف بان قابلية التقسيم تنتمي الى المكان ، وبذلك يهيأ المسرح لظهور المذهب الذري .

وانه لمن الخطأ ان يتصور المرء ان أناكساجوراس كان ملحدا . ومع ذلك فان تصوره للاله كان فلسفيا ، ولا يتمشى مع ديانة الدولة في أثينا . وقد كانت آراؤه التي لا تساير الدين الشائع هي التي جلبت عليه تهمة الضلال . ذلك لأن الاله كان عنده معادلا « للنوس » ، اي المبدأ الفعال الذي هو أصل كل حركة . ومثل هذا الرأي كان خليقا بان ينظر اليه شزرا من جانب السلطة الحاكمة ، اذ أنه يثير بالطبع شكوكا حول جدوى الممارسات الشعائرية السائدة ، ومن ثم فانه يمس سلطة الدولة . . . .

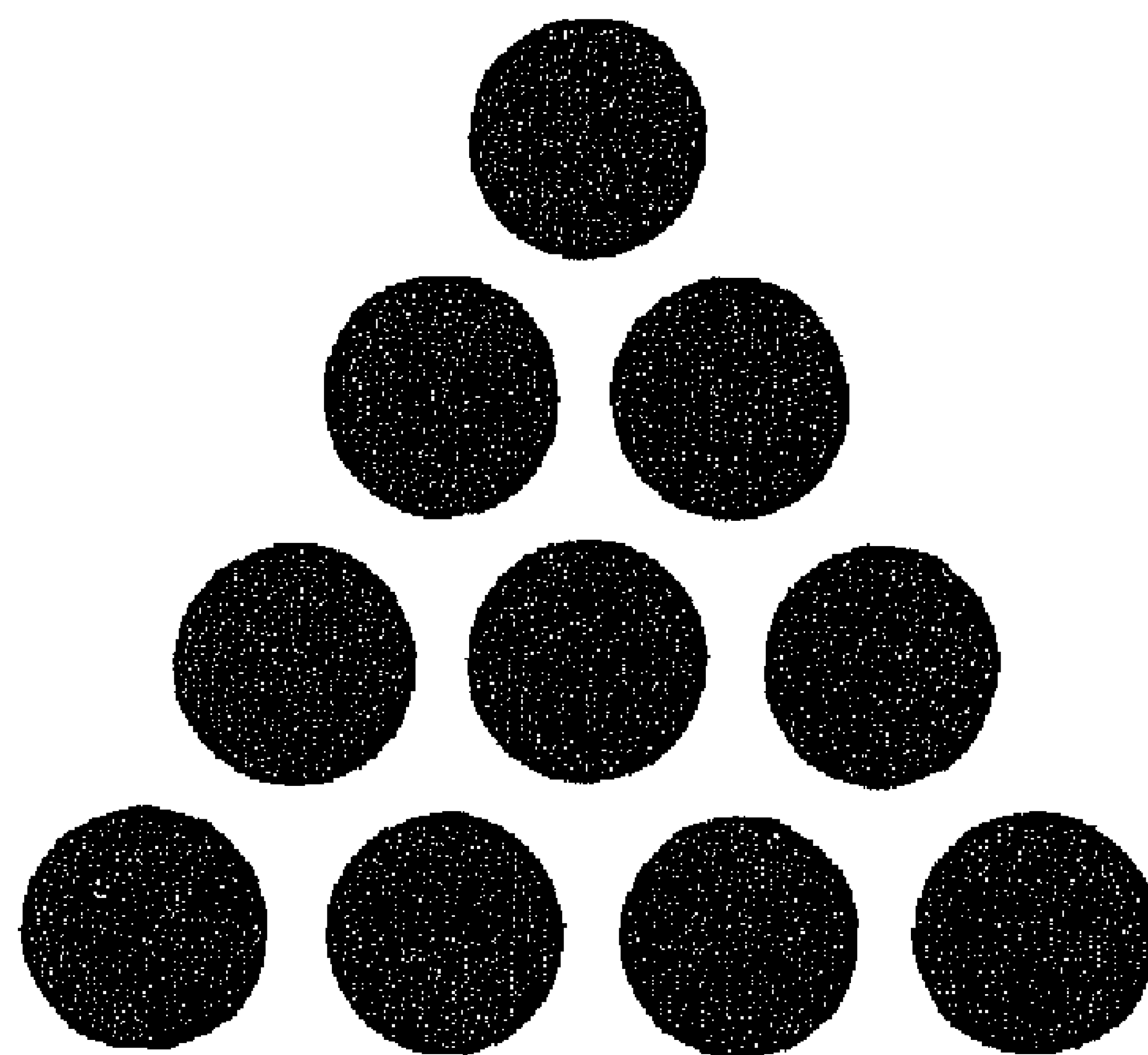
اننا على الارجح ، لن نعرف ابدا السبب الذي من اجله طرد فيثاغورس ومدرسته من مدينة كروتون Croton في عام ٥١٠ ق.م. ومع ذلك فليس من العسير ان ندرك الجوانب التي يمكن ان تكون

المدرسة قد خاضت فيها نزاعا مع المواطنين الصالحين ، ذلك لاننا ينبغي ان نتذكر ان فيثاغورس انغمس بالفعل في السياسة ، كما كانت عادة الفلاسفة اليونانيين ، والواقع انه على الرغم من ان الفلاسفة يعاملون بعدم اكتراث متسامح من جانب بقية البشر ، فان ما يلفت النظر حقا انهم عندما يدلون برأي نقدي ينجحون في تعكير المياه الآسنة للسياسة الاحترافية . فلا شيء يثير حنق الحاكمين أكثر من الاشارة الى انهم قد لا يكونون حكماء بقدر ما يتصورون ، ولا شك في أن اسبابا من هذا النوع هي التي جعلت أهل كروتون يحرقون المدرسة الفيثاغورية . غير ان حرق المدارس ، أو حتى الرجال انفسهم ، قد اثبت على الدوام انه وسيلة عاجزة للقضاء على الرأي المتمرد . ذلك لان الكارثة التي لحقت بالمدرسة الاصلية قد ادت الى نشر آرائها على نحو اوسع من اي وقت مضى ، وذلك بفضل جهود اولئك الذين ظلوا على قيد الحياة من اعضاء المدرسة ، والذين عادوا شرقا الى اليونان .

ولقد رأينا من قبل أن مؤسس المدرسة كان في البدء من اتباع فيثاغورس ولكن النظرية الفيثاغورية في العدد قدر لها ان تتلقى ضربة مدمرة بعد وقت قليل على يد الفيلسوف الايلي زينون Zeno لذلك فان من الواجب ان ندرك ما تنطوي عليه هذه النظرية .

لقد نظر الفيثاغوريون الى الاعداد على انها تتألف من وحدات ، وكان يُنظر الى الوحدات التي تمثلها نقاط على انها ذات ابعاد مكانية ، وتبعا لهذا الرأي تكون النقطة وحدة ذات موقع ، اي لها أبعاد من نوع ما ، أيا كانت . هذه النظرية في العدد صالحة تماما للتعامل مع الاعداد الجذرية . فمن الممكن دائما ان نختار للتعبير عن الوحدة عددا جذريا بحيث يكون اي عدد من الأعداد الجذرية عبارة عن حاصل ضرب للوحدة يمثل عددا صحيحا ؛ ولكن هذا الرأي يواجه

مأزقا عندما تصادفنا اعداد صماء (غيرجذرية) ، لان هذه لا يمكن ان تقاس على هذا النحو . ومن الجدير بالملاحظة ان الكلمة اليونانية التي نترجمها بكلمة « صماء » كانت تعني « غير قابل للقياس » ، لا « مفتقرا الى العقل »(*) وذلك في نظر فيثاغورس على الأقل ، ولكي يتغلب الفيثاغوريون على هذه الصعوبة ، اخترعوا طريقة الاهتداء الى هذه الاعداد التي يستحيل الوصول اليها ، عن طريق سلسلة متعاقبة من التقريبات ، وقوام هذه الطريقة هو ايجاد الكسور المتصلة التي تحدثنا عنها من قبل . ففي مثل هذا التعاقب تزيد الخطوات المتتالية عن العلامة المحددة مرة ، وتقل عنها مرة ، بمقادير تتناقص باستمرار . ولكن العملية لا نهائية في اساسها ، والعدد الأصم الذي نستهدفه هو الحد النهائي للعملية . والفكرة من هذا التدريب هي اننا نستطيع الوصول الى تقريبات جذرية تقترب بنا من الحد بقدر ما نريد . والواقع ان هذه السمة مماثلة لتلك التي ينطوي عليها مفهوم الحد في العصر الحديث .



المثلثات ، عدد مثلثي من أربعة سطور الرمز الذي كان يقسم به الفيثاغوريون .

(*) هذه المقارنة اصلح للغة الانجليزية ، حيث نجد الكلمة التي تدل على العدد الاصم irrational تعني في الوقت ذاته ، اللاعقلي .

(المترجم)

وهكذا يمكن وضع نظرية للعدد على اسس كهذه . ومع ذلك فان فكرة الوحدة تخفي خلطا اساسيا بين العدد المنفصل والكم المتصل ، ويتضح هذا بمجرد تطبيق النظرية الفيثاغورية على الهندسة . وسوف نرى الصعوبات المترتبة على ذلك حين نناقش النقد الذي وجهه زينون .

أما الفكرة الرئيسية الاخرى ، التي خلفتها الرياضيات الفيثاغورية ، فهي نظرية المثل ، والتي تبناها سقراط وزادها تطويرا . وقد انتقد الإيليون هذه النظرية بدورها ، هذا اذا اعتمدنا على شهادة افلاطون ، وقد اشرنا من قبل تلميحا الى الأصل الرياضي لهذه النظرية . فلنتأمل مثلا نظرية فيثاغورس الهندسية . إن من غير المجدي رسم شكل دقيق غاية الدقة لمثلث قائم الزاوية والمربعات المقامة على أضلاعه ، ثم الانتقال الى قياس مساحات هذه المربعات . ذلك لأن الرسم لن يكون دقيقا بصورة كاملة مهما توخينا الدقة فيه ، بل إن من المستحيل ان يكون كذلك. فليست مثل هذه الاشكال هي التي تقدم برهانا على النظرية ، بل اننا نحتاج ، من اجل مثل هذا البرهان ، الى شكل كامل ، من ذلك النوع الذي يمكن تخيله ولكن لا يمكن رسمه . وأي رسم فعلى ينبغي ان يكون نسخة للصورة الذهنية تتفاوت في مدى مطابقتها لها . وهذا بالضبط هو لب نظرية المثل التي كانت جزءا معروفا من مذهب الفيثاغوريين المتأخرين .

ولقد رأينا كيف استحدث فيثاغورس مبدأ للانسجام من الكشف المتعلق بالأوتار المنغمة . ومن هذا الكشف ظهرت النظريات الطبية التي تنظر الى الصحة على أنها نوع من التوازن بين الأضداد ، وقد مضى الفيثاغوريون المتأخرون بهذه الفكرة مرحلة أبعد ، وطبقوا

مبدأ الانسجام على النفس . فالنفس ، تبعا لهذا الرأي ، هي تناغم البدن ، بحيث تصبح النفس مرتبطة بالحالة السليمة للجسم . وعندما ينهار تنظيم الجسد ، يتحلل الجسد ، وتتحلل النفس بدورها ، ومن الممكن تصور النفس على انها الوتر المشدود لآلة موسيقية ، بينما الجسم هو الاطار الذي يشد عليه هذا الوتر . فاذا ما تحطم الاطار ارتخى الوتر وفقد تناغمه ، ولا شك ان هذا الرأي يختلف كل الاختلاف عن الأفكار الفيثاغورية الأقدم عهدا حول هذا الموضوع ، اذ يبدو أن فيثاغورس كان يؤمن بتناسخ الأرواح ، على حين ان الأرواح أو النفوس ، تبعا لهذا الرأي الاحدث عهدا ، تموت كما تموت الأجساد .

وفي ميدان الفلك قال الفيثاغوريون المتأخرون بفرض جريء غاية الجرأة ، وتبعا لهذا الرأي لا يكون مركز العالم هو الأرض ، بل نار مركزية ، وما الأرض الا كوكب يدور حول هذه النار ، ولكن هذه الأخيرة غير مرئية لان الجانب الذي نعيش فيه من الأرض بعيد دائما عن المركز ، وقد نظروا الى الشمس بدورها على انها كوكب ، يتلقى نوره بالانعكاس من النار المركزية . ولقد كانت تلك خطوة طويلة في اتجاه الفرض القائل بمركزية الشمس ، والذي قال به ارسطرخس Aristarchus فيما بعد . ولكن الشكل الذي صاغ به الفيثاغوريون نظريتهم ظلت تعترضه صعوبات جمة ، مما حدا بأرسطو الى العودة الى الرأي القائل بان الارض مسطحة . ونظرا الى ما كان لأرسطو من سلطة هائلة في نواح اخرى ، فان هذا الرأي ، وليس الرأي الصحيح ، هو الذي أصبح سائدا في العصور التالية التي نُسيت فيها المصادر الأصلية .

أما بالنسبة الى نمو النظريات المتعلقة بتكوين الأشياء ، فان

الفيثاغورية كانت تعترف بصفة تجاهلها كثير من المفكرين السابقين او اساءوا فهمها ، تلك هي فكرة الفراغ ، التي يستحيل بدونها تقديم تفسير معقول للحركة . وهنا أيضا نجد النظرية الأرسطية تعود فيابعد الى الرأي المتخلف القائل ان الطبيعة تبغض الفراغ ، أما اذا شئنا أن نهتدي الى اتجاه التطور الصحيح للنظرية الفيزيائية ، فعلينا ان نرجع الى اصحاب المذهب الذري .

وخلال ذلك حاولت المدرسة الفيثاغورية ان تستوعب جوانب التقدم التي حققها انبادقليس . وبطبيعة الحال فان نظرتهم الرياضية لم تسمح لهم بأن يقبلوا العناصر الأربعة التي قال بها ، بوصفها العناصر النهائية . وبدلا من ذلك وضعوا حلا وسطا أرسى نظرية رياضية في تكوين المادة ، وهكذا اصبحوا ينظرون الى العناصر على أنها تتألف من جزيئات لها شكل الأجسام الجامدة المنتظمة . وقد طور افلاطون هذه النظرية أبعد من ذلك في محاورة « طيماوس » . أما كلمة « العنصر » ذاتها فيبدو ان هؤلاء الفيثاغوريين المتأخرين هم الذين نحتوها .

وهكذا فان أيا من المحاولات المادية الرامية الى الرد على نقد بارمنيدس لا يمكن ، حتى هذه المرحلة ، أن تعد مرضية من جميع الجوانب . فمهما كانت نقاط الضعف في النظرية الإيلية ذاتها ، يظل من الصحيح ان مجرد الاكثارمن المواد الاساسية لا يمكن ان يقدم الينا حلا . وقد امكن التدليل بقوة على هذه النقطة عن طريق سلسلة من الحجج تقدم بها اتباع بارمنيدس ، وعلى رأسهم زينون ، الذي كان ينتمي الى بلد بارمنيدس ذاتها ، وكان تلميذا له . وقد ولد زينون حوالي عام ٤٩٠ ق.م. والشيء الهام الوحيد الذي نعرفه عنه ، الى جانب كونه قد اهتم بالشئون السياسية ، هو أنه هو وبارمنيدس ، قد قابلا سقراط في اثينا . وهذه واقعة يرويها افلاطون،وليس ثمة

سبب يدعو الى تكذيبه .

إن النظـرية الإيلية ، كما اوضحنـا من قبـل ، تؤدي الى نتائـج مذهلة ولهذا السبب بذلت عدة محاولات لاصـلاح عيوب المذهـب المادي . ولقد كان ما حاول زينون القيام به هو ان يبين انه اذا كان المذهـب الإيلي يصـدم الحس العـادي للانسـان ، فان النظـريات المنافسةله ، التي تزعـم تذليل هذه العقبـة ، تؤدي الى صعوبـات اغـرب . وهـكذا فانـه ، بدلا من ان يقـدم دفاعـا مبـاشرا عن بارمنيدس ، تصدى للمعارضة على أرضها ، وهو يبدأ باتخاذ موقف الخصم ، ثم يبين بالحجة الاستـدلالية ان هذا الموقف ينطـوي على نتائج ممتنعـة ، ومـن ثم فمـن المحـال الدفـاع عن الموقف الأصلي ، وبذلك يسقط هذا الموقف .

هذا النوع من الحجج مشابه لبرهان الخلف reductio ad absurdum الذي تحدثنا عنه عند الكلام عن نظرية التطور عند انكسيمندر . غير أن بينهما اختلافا هاما . ففي برهان الخلف المألوف ، يستدل المرء من بطلان النتيجة على ان احدى المقدمات لا بد ان تكون باطلة . اما زينون فقـد حاول ان يثبـت ان من الممـكن استخـلاص نتيجتـين متناقضتين من افتراض معين . وهذا يعني ان النتيجتين ليستا باطلتين فحسب ، بل هما مستحيلتان . وهو يستنتج من ذلك ان الافتراض الذي تلزم عنه هاتان النتيجتان هو ذاته مستحيل . هذا النـوع من الحجج يسير في طريقه دون اية مقارنة بين النتائج والوقائع ، ومن ثم فهو بهـذا المعنـى جدلي تمامـا ، اي انـه ينتمـي الى ميدان السؤال والجواب . والواقع ان زينون كان اول من استخدم الحجة الجدلية بطريقة منهجية . وكان لهذه الحجة دور عظيم الأهمية في الفلسفـة وقد اقتبسهـا سقـراط وافلاطـون من الإيليين وطوراهـا بطـريقتهما الخاصة ، ومنذ ذلك الحين اصبحت لها مكانة هامة في الفلسفة .

لقد كانت حجج زينون في اساسها هجوما على التصور الفيثاغوري للوحدة . وترتبط بذلك حجج ضد الفراغ وضد امكان الحركة .

فلنتأمل أولا حجة تثبت عدم صحة فكرة الوحدة . ان زينون يقول ان كل ما يوجد لا بد ان يكون له حجم والا لما وجد اصلا ، فاذا سلمنا بذلك ، كان من الضروري ان نسلم به بالنسبة الى كل جزء بحيث يكون من الضروري ان يكون لهذا الجزء بدوره حجم . وهو يمضي قائلا إن اصدار هذا الحكم مرة يساوي اصداره بصورة دائمة . وتلك طريقة مبسطة في ادخال فكرة قابلية الانقسام الى ما لا نهاية . اذ لا يمكن ان يقال عن اي جزء إنه هو الاصغر . فاذاكانت الأشياء كثيرة ، كان من الضروري ان تكون صغيرة وكبيرة في آن معا . بل ان من الضروري ان تكون صغيرة الى حد ألا يكون لها حجم ، لان قابلية الانقسام الى ما لا نهاية تثبت ان عدد الاجزاء لا متناه . مما يقتضي وحدات بلا حجم ، ومن ثم فان اي مجموع لهذه الوحدات بلا حجم ايضا ، ولكن الوحدة ينبغي ان يكون لها حجم ما في الوقت ذاته ، ومن ثم فان الاشياء كبيرة الى حد لا متناه .

وترجع اهمية هذه الحجة الى انها تثبت ان نظرية العدد الفيثاغورية تخفق في ميدان الهندسة . ذلك لان فيثاغورس يرى اننا لو تأملنا خطا فينبغي ان نكون قادرين على ان نذكر عدد الوحدات الموجودة فيه . ولكن من الواضح اننا إذا سلمنا بفكرة قابلية القسمة الى ما لا نهاية ، فان نظرية الوحدات تنهار فورا . ومع ذلك فمن المهم ان ندرك ان هذا لا يثبت خطأ فيثاغورس ، بل ان ما يثبته هو استحالة القول بنظرية الوحدة وبفكرة قابلية القسمة الى ما لا نهاية في آن واحد . أو بعبارة اخرى انهما لا تجتمعان . بل يجب

التخلي عن احداهما . فاذا كانت الرياضة تقتضي قابلية القسمة الى ما لا نهاية ، فلا بد من التخلي عن الوحدة الفيثاغورية . وهناك نقطة اخرى جديرة بالملاحظة ، وتتعلق ببرهان الخلف ذاته . فالقضية الواحدة ذات المعنى لا يمكن ان تكون لها نتائج مباشرة متناقضة فيما بينها ، بل ان المتناقضات لا تتولد الا حين تضاف اليها قضايا اخرى ، كما يحدث ، في حالة وجود حجتين ، عندما تكون القضية المضافة في احدى الحجتين متناقضة مع القضية المضافة في الأخرى ، وهكذا فان لدينا في الحالة التي نبحثها الآن حجتان : أولاهما هي ان الاشياء كثيرة والوحدات بلا حجم ، ومن ثم فليس للاشياء حجم ، والثانية هي ان الاشياء كثيرة والوحدات لها حجم ، ومن ثم فللأشياء حجم لا متناه . اما المقدمتان الاضافيتان المتناقضتان فهما ان الوحدات بلا حجم ، وانها ذات حجم ما . ففي كلتا الحالتين تكون النتيجة واضحة الامتناع . ويترتب على ذلك ان في مقدمتي كل حجة شيئا ما خطأ . وهذا الشيء الخطأ هو التصور الفيثاغوري للوحدة .

ولكي يدعم زينون موقف بارمنيدس المعارض لفكرة الفراغ ، نراه يتقدم بحجة جديدة . فاذا كان المكان موجودا وجب ان يكون متضمنا في شيء ما ، وهذا الشيء لا يمكن الا ان يكون مكانا اخر ، وهكذا الى غير حد . ولما كان زينون يرفض هذا التسلسل الذي لا يتوقف ، فانه يستنتج انه ليس ثمة مكان . ولكن ما يعنيه هذا الموقف حقيقةً هو انكار الرأي القائل ان المكان وعاء (حاوٍ) فارغ . فمن الواجب ، في رأي زينون ، ألا نميز بين الجسم وبين المكان الذي يشغله . ولكن لن يكون من الصعب ان ندرك ان فكرة الوعاء (الحاوي) يمكن بسهولة ان تنقلب ضد نظرية « الكرة sphere » كما قال بها بارمنيدس . ذلك لأن القول ان العالم كرة متناهية ، يعنى في هذه الحالة انه موجود في مكان فارغ . واذا كان زينون يسعى هنا الى

الحفاظ على نظرية استاذه ، فمن المشكوك فيه أن يكون مجرد الكلام عن الكرة المتناهية أمرا له معنى ، اذا لم يكن يوجد خارج هذه الكرة شيء .

هذا النوع من الحجج الذي يمكن تكراره مرة تلو الاخرى ، يسمى بالتسلسل الى ما لانهاية infinite regress ، وهو لايؤدي دائما الى تناقض . بل ان أحدا لايستطيع في ايامنا هذه ان يعترض على الراي القائل ان كل مكان هو جزء من مكان أكبر . أما في حالة زينون فإن التناقض يظهر لمجرد انه يسلّم بأن « ما هو موجود » لا متناه ، فتكون النتيجة هى ان يواجه ما يسمى بتسلسل الى مالا نهاية يستحيل ان نجد منه مخرجا .

هذا النوع من الحجج التسلسلية التي يستحيل الخروج منها هو في الواقع شكل من اشكال برهان الخلف . وما تثبته هذه الحجج هو ان اساس الحجة يتناقض مع قضية اخرى معينة نسلم بأنها صحيحة .

على ان اشهر حجج زينون هى مفارقات الحركة الاربع ، وعلى رأسها حكاية أخيل والسلحفاة . وهنا ايضا نجده يدافع عن بارمنيدس بطريقة غير مباشرة ، ويلقى عبء الرد على الفيثاغوريين الذين يتعين عليهم ان يقدموا شيئا افضل ما دامت نظريتهم تعجز عن ايجاد تفسير للحركة بدورها . وتقول الحجة انه لو تسابق أخيل والسلحفاة في سباق تتابع فمن المستحيل ان يلحق أخيل بمنافسته . فلو فرضنا ان السلحفاة بدأت تسير مسافة ما في المضمار ، فانه في الوقت الذي يجرى فيه أخيل حتى يصل الى النقطة التي بدأت منها السلحفاة ، تكون هذه قد تحركت مسافة ما الى الامام . وحين يجري أخيل الى هذا الموقع الجديد تكون السلحفاة قد انتقلت الى نقطة أبعد قليلا . وهكذا ففي كل مرة يصل فيها أخيل الى موقع السلحفاة

السابق ، تكون هذه المسكينة قد تحركت بعيدا . صحيح ان أخيل يقترب منها اكثر فأكثر ، ولكنه لن يلحقها ابدا .

وعلينا ان نتذكر ان هذه الحجة موجهة ضد الفيثاغوريين . ومن ثم فانه يتبنى موقفهم وينظر الى الخط على انه مؤلف من وحدات او نقط . لذلك فإن النتيجة انما تريد ان تقول انه مهما كان بطء حركة السلحفاة ، فلا بد ان تقطع مسافة لا متناهية قبل ان تجري السباق . فتلك اذن صورة اخرى للحجة القائلة ان الاشياء لا نهائية في حجمها .

وبرغم انه ليس من الصعب ان نبين وجه الخطأ في تلك النتيجة ، فلا بد ان يكون واضحا تماما ان الحجة لا تشوبها اية شائبة من حيث هي رد على النظريات الفيثاغورية المتعلقة بالوحدة . والطريقة الوحيدة لتبيان الخطأ في تلك النتيجة ، انما تكون عن طريق وضع نظرية في السلاسل اللامتناهية بعد التخلي عن هذه النظرة الى الوحدة . فإذا كانت لدينا ، مثلا ، سلسلة تتألف من حدود تتناقص بنسبة ثابتة ، كما هي الحال في اطوال المراحل المتعاقبة للسباق ، فاننا نستطيع ان نحسب في اي موضع سيلحق أخيل بالسلحفاة . ويعرَّف مجموع هذه السلسلة بأنه عدد لن يزيد عنه ابدا مجموع اي عدد من الحدود ، مهما كان مقداره ، ولكن مجموع عدد كبير بما فيه الكفاية من الحدود يقترب منه الى اي مدى نشاء . أما مسألة ان هذا العدد ينبغي ان يكون واحدا ، وواحدا فقط ، بالنسبة الى اية سلسلة معينة ، فيجب ان نقررها هنا دون برهان . ويوصف نوع السلاسل المتضمن في السباق بأنه سلسلة هندسية ، وهو موضوع يستطيع أي شخص لديه إلمام بأوليات الرياضة في أيامنا هذه ان يعالجه . ولكن ينبغي أن نذكر أن العمل النقدي الذي قام به زينون هو بعينه الذي جعل من الممكن وضع نظرية سليمة في الحكم المتصل ، ترتكز عليها

تلك المجموعات التي تبدو لنا اليوم أشبه بلعب الأطفال .

وهناك حجة أخرى تنطوي على مفارقة ، وتسمى احيانا بحجة « حلبة السباق » ، تكشف عن الجانب الآخر للهجوم الديالكتيكي . وتقول الحجة إن المرء لا يستطيع أبدا ان يعبر حلبة السباق من أحد طرفيها الى الآخر ، لأن هذا يعني أن عليه عبور عدد لا نهائي من النقاط في زمن متناه . او بعبارة ادق ، فقبل الوصول إلى نقطة ، لا بد أن يعبر نصف المسافة الموصلة اليها ، ثم نصف النصف ، وهكذا الى ما لا نهاية . واذن فليس في وسع المرء ان يبدأ الحركة على الاطلاق . وهذه الحجة ، مقرونة بحجة أخيل والسلحفاة ، التي تبين ان المرء ما إن يبدأ حتى يستحيل ان يتوقف ، تهدم الفرض القائل إن الخط المستقيم يتألف من وحدات كثيرة الى حد لا متناه .

ويقدم زينون حجتين أخريين لكي يثبت ان الافتراض القائل بأنه لا يوجد إلا عدد متناه من الوحدات في الخط الواحد لن يؤدي الى إصلاح الوضع . فلنأخذ اولا ثلاثة خطوط متوازية ومتساوية ، تتألف من نفس العدد المتناهي من الوحدات . ولنفرض أن واحدا منها ساكن ، والآخران متحركان في اتجاهين متضادين بسرعة متساوية ، بحيث يقع الثلاثة كل بحذاء الآخر عندما يمر الخطان المتحركان امام الخط الساكن . هنا نجد أن السرعة النسبية للخطين المتحركين هى ضعف السرعة النسبية لكل منهما بالقياس الى الخط الساكن . وتعتمد الحجة بعد ذلك على افتراض آخر بأن هناك وحدات زمانية مثلما أن هناك وحدات مكانية . وعلى ذلك فأن السرعة تقاس بعدد النقاط التي تتحرك عبر نقطة محددة خلال عدد محدد من اللحظات . ففي الوقت الذي يمر فيه احد الخطين المستقيمين بنصف طول الخط الساكن ، يمر بالطول الكامل للخط المتحرك . ومن هنا فإن الزمن الاخير ضعف الاول . ولكن لكي

يصل الخطان الى موقعهما بمحاذاة كل منهما فانهما يستغرقان زمنا واحدا . وهكذا يبدوأن الخطين المتحركين يتحركان بضعف السرعة التي يتحركان بها . وبالطبع فإن الحجة معقدة الى حد ما لأننا لا نفكر عادة على أساس لحظات بقدر ما نفكر على أساس مسافات ، ولكنها تمثل نقدا سلبيا تماما لنظرية الوحدات .

وأخيرا ، فهناك حجة السهم . ففي أية لحظة يحتل السهم الطائر حيزا مساويا لذاته ، ومن ثم فهو ساكن . واذن فهو على الدوام ساكن . وهذا يثبت أن الحركة لا تستطيع حتى ان تبدأ ، على حين ان الحجة السابقة أثبتت ان الحركة أسرع دائما مما هى . وهكذا فإن زينون ، اذ هدم النظرية الفيثاغورية في الكم المنفصل على هذا النحو ، قد أرسى دعائم نظرية في الكم المتصل . وهذا بعينه هو ما نحتاج اليه من اجل الدفاع عن نظرية بارمنيدس في الفلك الكرى المتصل .

** **

اما الفيلسوف الايلى المشهور الآخر فهو مليسوس Melissus من ساموس ، الذي كان معاصرا لزينون . ونحن لا نعرف عن حياته سوى أنه كان قائدا عسكريا خلال التمرد الذي حدث في ساموس ، وأنه هزم الأسطول الاثيني في عام ٤٤١ ق. م. ولقد أدخل مليسوس تعديلا ايجابيا في نقطة هامة : فقد رأينا من قبل أن زينون اضطر الى اعادة تأكيد رفضه للفراغ . ولكن لو صح ذلك لكان من المستحيل أن يوصف الموجود بأنه فلك كرى متناه ، اذ ان هذا الوصف يوحي بأن ثمة شيئا خارجه ، هو المكان الخالي . وهكذا فان استبعاد الفراغ يحتم علينا ان ننظر الى الكون المادي على انه لامتناه في جميع الاتجاهات ، وهذا هو الاستنتاج الذي انتهى اليه مليسوس .

ولقد ذهب مليسوس في دفاعه عن « الواحد » الذي قالت به

لمدرسة الايلية ، الى حد استباق النظرية الذرية . فهو يرى أنه لو كانت الاشياء كثيرة ، لوجب ان يكون كل منها مماثلا « للواحد » عند بارمنيدس . ذلك لأنه لا شيء يظهر من العدم أو يفنى فناء تاما . وهكذا فإن النظرية الوحيدة المقبولة ، والتي تقول بوجود الكثرة ، هي تلك التي نتوصل اليها بتفتيت الفلك الكري الذي قال به بارمنيدس الى أفلاك صغيرة . وهذا بعينه هو ما فعله الذريون .

لقد كان جدل زينون ، في أساسه ، هجوما هداما على آراء الفيثاغوريين . وقد وضع هذا الجدل ، في الوقت ذاته ، اسس الجدل عند سقراط ، ولا سيما بالنسبة لمنهج الفرض ، الذي سنتحدث عنه فيما بعد . كذلك فإن المرء يجد هاهنا ، للمرة الأولى ، استخداما منهجيا لحجة مكثفة في مسألة محددة . وأغلب الظن أن الإيليين كانوا متبحرين في الرياضيات الفيثاغورية ، لأن هذا هو الميدان الذي يتوقع المرء أن يجد فيه تطبيقات لهذه الطريقة المنهجية . غير أننا ، للاسف ، لا نعرف الا القليل عن الطرق الفعلية التي كان الرياضيون اليونانيون يجرون بها تحليلاتهم . ولكن يبدو من الواضح أن النمو السريع للرياضيات خلال النصف الثاني من القرن الخامس ، كان مرتبطا بقدر ما بظهور قواعد راسخة للحوار وتبادل الحجج .

كيف نستطيع ، على أي نحو ، تفسير العالم المتغير من حولنا ؟ من الواضح أن من طبيعة التفسير ألا تكون أسسه ذاتها متغيرة . ولقد كان أول من طرحوا هذا السؤال هم الملطيون الأوائل ، وقد رأينا كيف عملت المدارس التالية بالتدريج على تحوير المشكلة وزيادة دقتها . وفي النهاية كان مفكر آخر من ملطية هو الذي قدم الرد النهائي على هذا السؤال . لقد كان ليوقبوس Leucippus الذي لا نعرف عنه شيئا آخر ذا اهمية ، هو أبو المذهب الذري . والنظرية

الذرية نتيجة مباشرة للمدرسة الإيلية ، وقد كاد مليسوس ان يهتدي إليها خلال مساره الفلسفي .

إن النظرية انما هى توفيق بين الواحد والكثير . فقد أدخل ليوقبوس فكرة الجزيئات المكونة التي لا تحصى ، والتي يشترك كل منها مع فلك بارمنيدس في أنه جامد ، صلب ، لا ينقسم . هذه هى « الذرات » ، وهى تعنى (في اصلها اليوناني) الأشياء التي لا يمكن تجزئتها . هذه الذرات تتحرك دوما في فراغ . وكان يفترض ان تركيب الذرات جميعا واحد ، وان اختلفت في الشكل . ولقد كان معنى عدم قابلية الانقسام في هذه الجزيئات هو انها لا يمكن ان تتفتت ماديا . أما المكان الذي تشغله فهو بالطبع قابل للانقسام رياضيا بغير حدود . والسبب الذي يجعل الذرات لا تُرى بالطريقة العادية هو أنها صغيرة الى حد هائل . وبذلك أصبح من الممكن الآن تقديم تفسير للصيرورة أو التغير . فالطابع المتغير دوما للعالم ، ينشأ من إعادة ترتيب الذرات وتشكيلها .

ولو عبرنا عن موقف الذريين بلغة بارمنيدس ، لقلنا إن رأيهم مفاده أن ما لا يكون يماثل في حقيقته ماهو كائن . وبعبارة أخرى فإن الفراغ موجود . أما ماهو هذا الفراغ فأمر يصعب التعبير عنه . وفي هذه الناحية لا أعتقد أننا اليوم تقدمنا كثيرا عن اليونانيين . فكل ما يمكننا أن نقوله عن ثقة هو أن المكان الخالي هو ما يصدق عليه علم الهندسة بمعنى ما . والواقع ان الصعوبات السابقة للمذهب المادي إنما نشأت من إصراره على أن كل شيء ينبغي أن يكون جسميا . والوحيد الذي كانت لديه فكرة واضحة عما قد يكونه الفراغ هو بارمنيدس ، الذي أنكر وجوده بالطبع . ومع ذلك فمن المفيد أن نتذكر أن عبارة « ما لايكون ، كائن » لا تنطوي على تناقض في الألفاظ في اللغة اليونانية . ويكمن الحل في وجود كلمتين يونانيتين

تعبران عن النفي ، إحداهما تقريرية (خبرية) ، كما في قولى : « لا احب س » ، والأخرى فرضية (انشائية) ، وتستخدم في الأوامر والرغبات وما شاكلها . وأداة النفي الفرضية (الانشائية) هذه هى التي تستخدم في عبارة « مالايكون » أو « اللاوجود » ، كما يستخدمها الإيليون . ولو كانت أداة النفي التقريرية (الاخبارية) هى التي استخدمت في « مالايكون كائن » لكان ذلك بالطبع تناقضا صارخا . اما في الانجليزية (*) فلا وجود لهذا التمييز ، ومن هنا كانت ضرورة هذا الاستطراد .

لقد تساءل الكثيرون : هل كانت النظرية الذرية عند اليونانيين مبنية على الملاحظة ، أم أنها كانت مجرد رمية من غير رام ، ولم يكن لها أساس سوى التأمل الفلسفي ؟ والجواب عن هذا السؤ ال ليس على الاطلاق بالبساطة التي قد يبدو عليها . فأولا ، يتضح مما قيل أن النظرية الذرية هى الحل الوسط الوحيد المعقول بين موقف الانسان العادي وبين النظرية الايلية ، اذ كانت هذه النظرية الأخيرة نقدا منطقيا للمذهب المادي السابق . ومن جهة أخرى فقد كان ليوقبوس ملطيا ، وكان على المام واسع بنظريات مواطنيه الكبار الذين سبقوه في الظهور . وتشهد على ذلك آراؤ ه في الكونيات ، اذ انه عاد الى الآراء السابقة التي قال بها أنكسيمندر ، بدلا من أن يسير في طريق الفيثاغوريين .

ومن الواضح أن نظرية اناكسيمنيس في التكاثف والتخلخل قد بُنيت ، الى حد ما ، على ملاحظة ظواهر مثل تكثف الأبخرة على الأسطح الملساء . وهكذا فإن المشكلة كانت تكمن في ادماج النقد الايلي في نظرية عن الجزيئات . ، أما مسألة اتصاف الذرات بالحركة الدائمة ، فمن الممكن أن يكون قد استوحاها من هذه الملاحظة

(*) وفي العربية ايضا (المترجم)

ذاتها ، أو من تراقص الغبار في شعاع من الضوء . وعلى أية حال فإن نظرية اناكسيمنيس لا يمكن تطبيقها بالفعل الا اذا تصورنا مجموعات من الجزئيات متفاوتة في درجة الكثافة التي تتجمع بها . وهكذا فليس من الصحيح قطعا أن المذهب الذري اليوناني كان مجرد تخمين موفق . ولنذكر أنه عندما قام الكيميائي دالتون Dalton ، باعادة إحياء النظرية الذرية في العصر الحديث ، كان على وعى بالآراء اليونانية في الموضوع ، ووجد ان هذه الآراء تقدم تفسيرا لملاحظته بشأن النسب الثابتة التي تتجمع بها المواد الكيميائية .

غير ان هناك سببا اعمق لقولنا إن النظرية الذرية لم تكن كشفا عشوائيا . هذا السبب يتعلق بالبناء المنطقي للتفسير ذاته . اذ ما معنى تفسيرنا لشيء ما ؟ إنه بيان للطريقة التي يكون بها ما يحدث ، نتيجةً لتشكيل متغير لأشياء . فاذا ما أردنا تفسير تغير في شيء مادي ، وجب علينا أن نفعل ذلك بالاشارة الى الترتيبات المتغيرة لمكونات فرضية تظل هى ذاتها بغير تفسير . وهكذا فإن القوة التفسيرية للذرة تظل سليمة ما دامت الذرة ذاتها لا تُتخذ موضوعا للبحث . ولكن بمجرد أن يحدث ذلك ، تصبح الذرة موضوعا للبحث التجريبي ، وتصبح العناصر التفسيرية هى الجزيئات الأصغر من الذرة ، التي تظل بدورها بلا تفسير . وقد أسهب الفيلسوف الفرنسي اميل مايرسون E. Meyerson في مناقشة هذا الوجه من أوجه النظرية الذرية . وهكذا فإن النظرية الذرية تتفق مع بناء التفسير السببي .

ولقد أُدخلت تطورات هامة على النظرية الذرية على يد ديمقريطس Democritus الذي كان من مواطني أبدير Abderal وكان في أوج شهرته حوالى عام ٤٢٠ ق. م. وكان من أهم آرائه التمييز بين الأشياء كما هى عليه في حقيقتها ، والأشياء كما تبدو لنا . وهكذا فإن العالم المحيط بنا يتألف حقيقةً ، وفقا للتفسير الذري ، من ذرات في

فراغ فحسب ، على حين أن هذا العالم يتكشف لنا في تجربتنا على انحاء شتى . وهذا يؤدي الى تمييز آخر بين ما أطلق عليه بعد ذلك بوقت طويل اسم الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية . أما الأولى فهي الشكل والحجم والمادة ، وأما الثانية فهي الألوان والاصوات والطعوم وما شابهها . وبعد ذلك تفسرً هذه الاخيرة على أساس الأولى ، التي تنتمي الى الذرات نفسها .

وسوف نلتقي بالنظرية الذرية مرارا خلال رحلتنا في هذا الكتاب . أما الحدود التي لا تستطيع هذه النظرية أن تتعداها فسوف نناقشها في المواضع المناسبة . وحسبنا الآن ان نشير الى أن المذهب الذري ليس حصيلة تأمل خيالي ، وانما هو اجابة جادة عن السؤال الذي أثاره الفلاسفة الملطيون ، وهي اجابة استغرق اعدادها مائة وخمسين عاما .

والى جانب أهمية النظرية الذرية بالنسبة الى العلم الطبيعي ، فقد أدت ايضا الى نظرية جديدة عن النفس ، فالنفس ، كأي شيء آخر ، تتألف من ذرات ، ولكنها ذرات ألطف من غيرها ، وتتوزع على كافة أنحاء الجسم . وتبعا لهذا الرأي يكون الموت تحللا ، ولا يكون هناك وجود للخلود الشخصي ، وهي نتيجة استخلصها أبيقور وأتباعه فيما بعد . أما السعادة ، وهي غاية الحياة ، فقوامها أن تكون النفس في حالة متوازنة .

* *   * *

وفي الوقت الذي كانت فيه المدارس الفلسفية تنمو خلال القرن الخامس ، ظهرت جماعة من الناس كانت بمعنى ما على هامش الفلسفة . هؤلاء هم الذين يطلق عليهم عادة اسم السفسطائيين ، الذين يشير اليهم سقراط بازدراء ، بوصفهم أولئك الذين يجعلون

الحجة الأضعف تبدو وكأنها هى الأقوى . ومن المهم أن نعرف كيف ظهرت هذه الحركة ، وماذا كانت وظيفتها في المجتمع اليوناني .

ان التغير المستمر في ساحة المعركة الفلسفية قد جعل من الصعب تبيان الجانب الذي قد يكون على حق . ومثل هذه المسائل التي تظل معلقة ، هي أمور لا يتوافر لدى الاشخاص العمليين وقت للانشغال بها . فأية مسألة لا يتم حسمها ، هي شيء لا جدوى منه بالنسبة الى من يريدون انجاز الأمور حتى يمارسوا فاعليتهم ، ولقد كانت هذه ، على وجه الاجمال ، هي الأزمة التي وجد السفسطائيون أنفسهم فيها . فالنظريات المتعارضة للفلاسفة لم تكن تبشر بامكان قيام أية معرفة على الاطلاق ، وفضلا عن ذلك فان التجربة المتزايدة للاحتكاك بالشعوب الأخرى أثبتت ان هناك فجوات يستحيل عبورها بين عادات الشعوب المختلفة . وقد روى هيرودوت حكاية حول هذا الموضوع ، ففي بلاط ملك الفرس العظيم ، جاءت وفود من قبائل الاقاليم المختلفة التي تخضع لامبراطورية الفرس ، وكان كل وفد منها يشهق فزعا كلما سمع عن المراسم الجنائزية لدى الوفد الآخر ، فالبعض كان يحرق موتاه ، والبعض الآخر كان يحنطهم ، وفي النهاية اقتبس هيرودوت بيتا للشاعر بندار Pindar يقول فيه ان العرف هو الملك الذي يحكم الجميع . ولما كان السفسطائيون يرون أن المعرفة لا يمكن اكتسابها ، فقد أعلنوا انها ليست بذات أهمية ، والمهم هو الرأي المفيد ، وبالطبع فان هذا القول ينطوي على قدر من الصواب . ففي أداء الشئون العملية يكون النجاح بالفعل هو العامل الذي يطغى على غيره ، ولكن سقراط يتخذ في هذه المسألة بدورها موقفا مضادا تماما . فبينما كان اهتمام السفسطائيين منصبا على الممارسة العملية السليمة ، رأى سقراط أن هذه الممارسة لا تكفي ، وأن الحياة التي لا تخضع لفحص عقلي دقيق لا تستحق ان تعاش .

ولقد قام السفسطائيون بمهمة تقديم تعليم منظم في الوقت الذي لم تكن فيه اليونان تعرف عن هذا التعليم الا أقل القليل ، اذ كانوا معلمين جوالين يقدمون دروسا تعليمية على أساس احترافي . وكان من الأمور التي عابها عليهم سقراط تقاضيهم أجورا . على أن المرء قد يشعر حقا بأن سقراط لم يكن في هذه المسألة منصفا ، اذ أن محترفي الكلام أنفسهم يحتاجون الى ان يأكلوا من آن لآخر ومع ذلك ينبغي أن نشير الى أن التراث الأكاديمي ينظر الى الأجور على انها نوع من الحماية التي تتيح للأستاذ أن ينسى المشكلات المادية .

ولقد كانت الموضوعات التي يهتم بها السفسطائيون ، في تعليمهم ، تختلف من فرد لآخر ، وكان اكثر أنشطتهم احتراما هو تقديم تعليم أدبي ، ولكن كان هناك آخرون يعلمون موضوعات ذات قيمة عملية مباشرة ، فمع انتشار الدساتير الديمقراطية في القرن الخامس ، أصبح من الضروري للمرء أن يتعلم الخطابة ، وقد اضطلع بهذه المهمة معلمون للفصاحة والبلاغة ، وبالمثل كان هناك معلمون للسياسة يلقنون تلاميذهم فنون إدارة شئون المجالس . وأخيرا كان هناك معلمون للجدل او النقاش كان في استطاعتهم أن يجعلوا الحجة السيئة تبدو وكأنها هي الافضل . ولهذا الفن فوائد واضحة في المحاكم ، حيث يتعين على المتهم أن يدافع عن نفسه ، وقد استطاع معلموه ان يعلموا الناس كيف يحوّرون الحجج ويفحمون الخصوم .

ومن المهم ان نميز بين هذا النوع من الجدل الخطابي وبين الجدل الفلسفي (الديالكتيك) ، فالذين يمارسون الأول يضعون الفوز نصب أعينهم ، على حين أن أصحاب الجدل الفلسفي يحاولون الوصول الى الحقيقة ، وهذا في الواقع هو الفرق بين المجادلة

والمناقشة .

وعلى حين أن السفسطائيين قد قاموا ، في ميدان التعليم ، بمهمة لها قيمتها فان نظرتهم الفلسفية كانت معادية للبحث العقلي . ذلك لأن تلك النظرة كانت مشوبة بالشك اليائس ، وكانت تشكل موقفا سلبيا من مشكلة المعرفة ، ويتلخص هذا الموقف في الكلمة المشهورة لبروتاجوراس ، القائلة إن « الانسان مقياس كل شيء ، الأشياء الموجودة على أنها موجودة ، والأشياء غير الموجودة على أنها غير موجودة » ، وهكذا فان رأي كل انسان صحيح بالنسبة اليه ، ولا يمكن البت في الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة . فلا عجب إذن ان نجد السفسطائي تراسياخوس Thrasymachus يعرّف العدالة بأنها مصلحة الأقوى .

وعلى ذلك ، فبالرغم من ان بروتاجوراس يتخلى عن البحث عن الحقيقة ، يبدو أنه يعترف بأن رأيا معينا يمكن أن يكون أفضل من رأي آخر ، بالمعنى البرجماتي ، وان كان هذا الموقف يتعرض للنقد المنطقي العام الذي يوجه الى البرجماتية . ذلك لأننا لو سألنا أي الرأيين هو الأفضل بالفعل ، لوجدنا أنفسنا نعود مرة أخرى الى فكرة الحقيقة المطلقة ، وعلى أية حال فان بروتاجوراس هو المؤسس الأول للبرجماتية .

وهناك قصة طريفة تكشف عن الطريقة التي اصبح الناس ينظرون بها الى السفسطائيين ، فقد كان بروتاجوراس مقتنعا بأن طريقة تعليمه فعالة الى أقصى حد ، ومن ثم فقد طلب الى أحد تلاميذه ان يدفع له أجره من حصيلة أول قضية يترافع فيها . غير أن الشاب ، بعد أن استكمل تدريبه ، لم يبدأ في ممارسة مهنته . فلجأ بروتاجوراس الى القضاء ليسترد أجره ، مستندا أمام المحكمة الى ان

تلميذه يجب أن يدفع ، إمـا عن طريق الاتفـاق السابق لو كسب التلميذ ، واما عن طريق الحكم القضائي لو خسر . غير أن المتهم أعطاه في الرد حقه وزيادة . اذ أعلن انه لا ينبغي أن يدفع شيئا : إما عن طريق الحكم القضائي لوكسب ، واما عن طريق الاتفاق السابق لو خسر .

لقد كانت كلمة « السفسطائي » ذاتها تعني رجلا حكيما . ونظرا الى ان سقراط بدوره كان معلما ، فلم يكن من المستغرب أن يطلق عليه اولئـك الـذين لم يعرفـوه في عصره حق المعرفـة ، اسـم السفسطائي ، ولقد بينا من قبل مدى خطأ هذه التسمية ، ومع ذلك فان التمييز لم يعترف به على الوجه الصحيح إلا في عصر أفلاطون ، ولا جدال في أن الفلاسفة والسفسطائيين يستثيرون ، بمعنى معين ، ردود افعال متشابهة لدى الجماهير .

والواقع ان أصحاب العقليات غير الفلسفية كانـوا ، منـذ أقـدم العهود ، يتخذون موقفا عجيبا ، وغير متسق ، من الفلسفة بوجـه عام ، فهم من جهة يميلون الى التعامل مع الفلاسفة بتسامح مشوب بالرقة والعطف ، بوصفهم حمقى لا ضرر منهم وأناسا ذوي أطـوار غريبة ، يسيرون وقد ارتفعت رؤوسهم في السحاب ، ويطرحون أسئلة سخيفة لا صلة لها بالهموم الحقيقية للنـاس ، ولا يكترثـون بالأمور التي ينبغي ان يهتم بها المواطنون العقلاء ، غير ان التفكير الفلسفي يمكن ان يكون له ، من جهة أخرى ، تأثير يزعزع بعمق كل ما هو سائد من عرف وتقـاليد ، وفي هذه الحالـة ينظـر الى الفيلسـوف بعين الشـك ، على انـه شخص خارج عن العـرف المألوف ، يعكر صفو التقاليد والأعـراف ، ولا يبـدي موافقـة غـير مشروطة على العادات والآراء التي تبدو صالحة في نظر كل من عداه .

ذلك لان اولئك الذين لم يعتادوا النقد يشعرون بانعدام الأمان عندما يناقش أحد معتقداتهم التي يعتزون بها ، ويكون رد فعلهم مصحوبا بالكراهية والعداء . وهكذا اتُّهم سقراط بنشر تعاليم هدامة ، شأنه شأن السفسطائيين بوجه عام ، ومعلمي الجدل الخطابي بوجه خاص .

أثينا :

كانت الشخصيات الثلاث الكبرى في الفلسفة اليونانية مرتبطة بمدينة أثينا ، فقد كان سقراط وافلاطون أثينيين بالمولد ، ودرس أرسطو في أثينا ثم علم فيها ، وهكذا فان من المفيد ان نلقي نظرة على المدينة التي عاشوا فيها ، قبل ان نناقش اعمالهم .

كانت جحافل البرابرة التي ارسلها الملك دارا Darius قد لقيت الهزيمة على أيدي الاثينيين وحدهم في سهول ماراثون Marathon عام ٤٩٠ ق.م. وبعد عشر سنوات ، استطاع اليونانيون بجهودهم المتضافرة ان يحطموا القوات البرية والبحرية للملك زرزس Xerxes . وفي تيرموبيلاى Thermopulae ، تمكن الحرس الاسبرطي من أن يوقع بالفرس خسائر فادحة ، وفيما بعد استطاعت السفن اليونانية تحت قيادة أثينية ، ان تكيل ضربة مميتة لأسطول الأعداء ، وفي السنة التالية لقي الفرس هزيمتهم في بلاتايا Plataea .

غير أن أثينا كانت عندئذ حطاما ، فقد هجرها سكانها ، وحرق الفرس المدينة ومعابدها ، وهكذا بدأت عندئذ حركة تعمير هائلة ، بعد أن تحملت أثينا أعباء الحرب كلها ، وبينما كانت أثينا هي القائدة في زمن الحرب ، أصبحت الآن ، بعد زوال الخطر ، قائدة في زمن السلم ايضا ، وكانت الخطوة التالية ، بعد انقاذ ارض اليونان

الاصلية ، هي تحرير جزر بحر إيجة ، ولكن الاسبـرطيين لم يكن لهم نفع كبير في هذه المهمة ، وهكذا أخذت أثينا على عاتقها مهمة استخدام أساطيلها في القضاء على مطامع ملك الفـرس العـظيم ، وصارت لأثينا الكلمة العليا في منطقة بحر إيجة ، وعلى حين ان الجهد الحربي قد اتخذ في البدء شكل تحالف محوره جزيرة ديلوس Delos ، فانه انتهى آخر الأمر الى امبراطـورية أثينية ، انتقلـت خزانتهـا من ديلوس الى أثينا .

لقد عانت أثينا من أجل القضية المشتركة ، وأصبحت الآن تشعر بأن من حقها أن يعاد بناء معابدها من الأموال المشتركة . وهكذا شيد « الأكروبول » الجديد ، أي « مدينة القمة » ، وفيه البارثينون ومبان اخرى لا تزال آثارها باقية حتى اليوم ، وأصبحت أثينـا أروع مدن اليونـان ، وملتقـى الفنانـين والمفـكرين ، فضـلا عن كونهـا مركزا للملاحـة والتجـارة . وقـام المثـال فيدياس Pheidias بنحـت تمـاثيل للمعابد الجديدة ، ولا سيما الصورة الضخمة للإلهة اثينا ، التي كانت تحتل موقـع الصـدارة من الأكروبـول ، وتطـل على قاعـة المدخـل والدرج ، وجاء المؤرخ هيرودوت من بلدته « هاليكارناسوس » في أيونية لكي يعيش في أثينا ، وكتـب مؤلفـه التاريخـي عن الحـروب الفـارسية ، وبلغـت التـراجيديا الاغـريقية ذروتهـا على يد ايسخولوس ، الذي كان قد حارب في معركة « سالاميس » ، ولأول مرة نجـد كتابـا يعالـج موضوعـا لم يكن مستمـدا من الشاعـر هوميروس ، هو هزيمة زيرزس ، اما كاتبا التـراجيديا سوفـوكليس Sophocles ويوربيدس Euripides فقد عاشا ليشهدا انحـدار أثينـا ، وكذلك الحال في الشاعر الهزلي أريستوفان Aristophanes الـذي لم تتـرك سخريتـه اللاذعـة أحـدا الا ونالـت منـه . امـا ثوكوديدس Thucydidas الذي سجل فيما بعد وقائع الحـرب الكبـرى بـين أثينـا

واسبرطة ، فقد أصبح أول مؤ رخ علمي . ويمكن القول ان اثينا بلغت قمة عظمتها سياسيا وثقافيا ، في تلك السنوات الواقعة بين الحرب الفارسية وحرب « البلوبنيز »(*) اما الرجل الذي يحمل هذا العهد اسمه فهو بريكليز Pericles . كان بريكليز ارستقراطيا بحكم مولده ، وكانت أمه تمت بصلة القربى الى المصلح كليستنس Cleisthenes الذي بدأ مهمة صبغ الدستور الاثيني بصبغة اكثر ديمقراطية ، وكان من بين معلمي بريكليز ، الفيلسوف اناكساجوراس ، الذي تعلم منه الفتى الكريم الأصل نظرية آلية عن الكون . وهكذا نشأ بريكليز متحررا من الخرافات الشعبية السائدة في عصره ، وكانت شخصيته تتسم بالانضباط والاعتدال ، وكان على وجه الاجمال يترفع عن الناس العاديين ، ومع ذلك فقد كان هو الذي رعى الديمقراطية الأثينية حتى بلغت أوج نضوجها ، فقد واصل عملية انتزاع السلطة من مجلس الأعيان Areopagus . واحال جميع وظائفه ، باستثناء محاكمة جرائم القتل ، الى مجلس الخمسمائة ، والى المجلس التشريعي والمحاكم . وأصبح اعضاء هذه المجالس جميعا موظفين يتقاضون مرتبات من الدولة وينتخبون بالاقتراع البسيط ، وأدخل نظاما جديدا للخدمات الاجتماعية كان من نتيجته أن طرأ بعض التغيير على المفهوم التقليدي القديم للفضائل .

ولكن بريكليز كان من ذلك المعدن الذي يصنع القادة . ففي عام ٤٤٣ ق.م. أبعد منافسه ثوكوديدس ، القائد العسكري ، وبعد ذلك أصبح بريكليز يعاد انتخابه ، عاما بعد عام ، بوصفه واحدا من القادة ، ونظرا الى شعبيته وقدرته الخطابية وبراعته السياسية ، فقد فاق زملاءه واصبح يحكم وكأنه حاكم فرد . وقد كتب ثوكوديدس المؤ رخ فيما بعد عن أثينا في عهد بريكليز . فقال انها كانت ديمقراطية

(*) بين أثينا واسبرطة . (المترجم)

بالاسم ، أما بالفعل فكانت تخضع لحكم المواطن الأول ، ولم يبدأ الحزب الديمقراطي في المطالبة بمزيد من السلطة الاخلال الأعوام التي سبقت الحرب البلوبنيزية مباشرة . وفي ذلك الوقت ، كان المجتمع الأثيني قد بدأ يعاني من الآثار السيئة للقانون الذي كان يقصر المواطنة على الأثينيين المولودين لأبوين أثينيين ، والذي يرجع الى عام ٤٤١ ق.م. كما بدأ يعاني من سوء الأوضاع المالية نتيجة لبرامج التشييد الباذخة ، وقد دامت الحرب ، التي نجمت عن رغبة اسبرطة في منافسة الامبريالية الأثينية ، من عام ٤٣١ حتى عام ٤٠٤ ق.م. وانتهت بهزيمة كاملة لأثينا ، اما بريكليز نفسه فقد مات في الجزء الاول من هذه الحرب ، عام ٤٢٩ ، نتيجة للوباء الذي اجتاح المدينة في العام السابق ، ولكن اثينا ، بوصفها مركزا ثقافيا ، قد عاشت عمرا يتجاوز بكثير عهد انهيارها السياسي . وما زالت هذه المدينة حتى يومنا هذا ترمز لكل ما هو عظيم وجميل في نتاج الانسان .

والآن نصل الى سقراط الأثيني ، إنه ربما كان الفيلسوف الوحيد الذي يعرف الجميع اسمه على الأقل . على اننا لا نعرف عن حياته الكثير فقد ولد حوالي عام ٤٧٠ ق.م. وكان مواطنا لأثينا ، وكان فقيرا ، ولم يبذل جهدا كبيرا لتجاوز فقره . بل إن أحب طرق قضاء أوقات الفراغ الى نفسه كانت المناقشة مع أصدقائه وغيرهم ، وتعليم الفلسفة للشباب الأثيني ، ولكنه ، على خلاف السفسطائيين ، لم يكن يتقاضى أجرا عن ذلك . ونظرا الى أن الكاتب المسرحي الهزلي أريستوفان يسخر منه في مسرحية « السحب » ، فلا بد أنه كان شخصية معروفة في أرجاء المدينة . وفي عام ٣٩٩ ق.م. أدين بسبب ممارسته نشاطات معادية لأثينا (*) وأعدم بالسم .

(*) التعبير الذي يستخدمه رسل هنا هو un - Athenien activities وهو تعبير مواز لذلك الذي كانت تستخدمه لجنة ماكارثي الامريكية المشهورة في اوائل الخمسينات ، والذي مارست به =

اما بالنسبة الى ما عدا ذلك من المعلومات عن سقراط ، فعلينا أن نعتمد على كتابات اثنين من تلاميذه ، هما زينوفون القائد العسكري وافلاطون ، الفيلسوف ، والأخير هو أهم الاثنين بالطبع ، ففي كثير من محاورات أفلاطون يعرض علينا سقراط كما كان يعيش ويتكلم . وحين نقرأ محاورة « المأدبة » نرى سقراط وهو يمر بنوبات من شرود الذهن ، فيتوقف فجأة في موضع ما ، ويظل شاردا في أفكاره لمدة ساعات في بعض الاحيان . ولكنه كان في الوقت ذاته قوي البنية . فقد عرف عنه ، منذ فترة وجوده في الجيش ، انه أقدر على تحمل الحر والبرد ، والاستغناء عن الطعام والشراب ، من أي شخص آخر ، كما عرفت عنه شجاعته في القتال . فقد تحمل ذات مرة مخاطرة كبرى من أجل انقاذ حياة صديقه الكيبيادس Alcibiades الذي تهاوى على أرض المعركة جريحا ، وهكذا كان سقراط رجلا غير هياب ، في الحرب والسلم على السواء ، وظل على هذا النحو حتى ساعة موته ، ولقد كان سقراط قبيح المنظر ، ولم يكن يبدي عناية بملبسه ، وكان رداؤه باليا مهلهلا ، كما كان عاري القدمين على الدوام . ولقد كان معتدلا في كل ما يفعل ، وكانت لديه سيطرة عجيبة على جسده ، فعلى الرغم من أنه لم يكن يشرب النبيذ الا نادرا ، كان يستطيع ، إذا اقتضى الامر ، ان يشرب اكثر من جميع رفاقه على المائدة دون ان يصيبه اي دوار .

ولقد استبق سقراط المدرستين الرواقية Stoic والكلبية Cynic اللتين عرفتهما الفلسفة اليونانية فيما بعد . فكان يشارك الكلبيين عدم اكتراثهم بمتع الدنيا ، ويشارك الرواقيين الحرص على الفضيلة

= اضطهادا بشعا على أهل الفكر والثقافة في امريكا ، وهو un - American activities
ولا شك ان التوازي في التعبير مقصود لكي يبين تشابه الحالتين .

(المترجم)

بوصفها الخير الأسمي ، ولم يكن سقراط ميالا الى البحث العلمي الا في أيام شبابه . وكان أقصى اهتمامه موجها الى البحث في الخير . وهكذا نجده في المحاورات الافلاطونية الأولى ، التي تظهر فيها شخصيته بوضوح كامل ، يبحث عن تعريفات للمفاهيم الاخلاقية ، ففي محاورة خارميدس Charmides يدور التساؤل حول مفهوم الاعتدال ، وفي « ليسس Lysis » حول مفهوم الصداقة ، وفي « لاخيس Laches » حول الشجاعة . ولا نجد في هذه المحاورات اجابات نهائية عن تلك الأسئلة ، وانما يبين لنا ان طرح الاسئلة امر عظيم الأهمية .

وهذا يقودنا الى الاتجاه الفكري الرئيسي عند سقراط ذاته ، فعلى الرغم من انه كان يقول دائما إنه لا يعرف شيئا ، فانه لم يكن يعتقد أن المعرفة بعيدة عن متناول يديه . والمهم في رأيه هو السعي من أجل اكتساب المعرفة ، اذ كان يعتقد أن السبب الذي يجعل الانسان يرتكب الخطيئة هو افتقاره الى المعرفة ، ولو عرف لما ارتكبها . واذن فالسبب الأول للشر هو الجهل ، ولكي نصل الى الخير لا بد لنا من اكتساب المعرفة ، ومن ثم فالخير هو المعرفة ، والواقع ان الارتباط بين الخير والمعرفة من العلامات المميزة للفكر اليوناني طوال عهوده ، اما الأخلاق المسيحية فعلى النقيض من ذلك ، اذ ان اكثر ما تحرص عليه هو نقاء القلب ، وهذا أمر قد يكون الوصول اليه أيسر بين الجهلاء .

وعلى ذلك فان سقراط قد حاول القاء الضوء على هذه المشكلات الاخلاقية عن طريق المناقشة ، ويطلق على هذه الطريقة في الاهتداء الى الأشياء عن طريق السؤال والجواب اسم الجدل او الديالكتيك ، ولقد كان سقراط متمكنا منه ، وان لم يكن هو أول من استخدمه . اذ يقول افلاطون في محاورة « بارمنيدس » ان سقراط التقى في شبابه مع زينون وبارمنيدس ، وتلقى منهما درسا في الديالكتيك من ذلك

النوع الذي أصبح هو ذاته يلقنه للآخرين فيما بعد . وتكشف محاورات أفلاطون عن سقراط بوصفه رجلا لديه ميل واضح الى الدعابة وقدرة على السخرية اللاذعة ، وهكذا اشتهر بين الناس بتهكمه ، وكان الناس يعملون حسابا لتهكمه هذا ، والواقع ان المعنى الحرفي للفظ التهكم irony ، الذي هو لفظ يوناني في الأصل ، أقرب الى « التهوين understatement » وعلى ذلك فعندما يقول سقراط إنه لا يعرف سوى أنه لا يعرف شيئا ، فانه يكون في ذلك متهكما (او مهونا من شأن نفسه) ، وان كانت هناك دائما مسألة جادة تكمن وراء السطح الظاهري للهزل ، ولا جدال في ان سقراط كان على دراية بما حققه جميع المفكرين والكتاب والفنانين في اليونان ، غير أن ما نعرفه قليل ، ولا يكاد يكون شيئا اذا ما قورن بالآفاق اللانهائية للمجهول . وحين ندرك ذلك عن وعي ، يحق لنا القول اننا لا نعرف شيئا .

ولقد كانت أفضل صورة تكشف لنا عن سقراط وهو يمارس نشاطه هي تلك التي نجدها في محاورة « الدفاع » ، التي تعرض علينا محاكمة سقراط . وهذه المحاورة تتضمن خطابه الذي دافع به عن نفسه ، او على الأصح ما تذكّره منه أفلاطون فيما بعد ، لا بطريقة حرفية ، بل بالأحرى ما كان من الممكن أن يقوله سقراط دفاعا عن نفسه ، ولم يكن مثل هذا النوع من الرواية أمرا غير مألوف ، فقد مارسه ثوكوديدس المؤرخ بصراحة ووضوح . وعلى ذلك فان محاورة الدفاع تدخل في باب الكتابة التاريخية .

لقد اتهم سقراط بالخروج على دين الدولة ، وبافساد الشباب بتعاليمه . ولكن ذلك لم يكن الا اتهاما ظاهريا ، أما المأخذ الحقيقي للحكومة عليه فكان ارتباطه بالحزب الارستقراطي الذي كان ينتمي اليه معظم أصدقائه وتلاميذه ، ولكن نظرا الى ان الحكومة كانت قد

أعلنت عن عفو عام ، فلم يكن من الممكن توجيه هذه التهمة اليه . ولقد كان القائمون بالادعاء ضده هم انيتوس Anytus وهو سياسي ديمقراطي ، ومليتوس Melatus ، وهو شاعر تراجيدي ، ولوكون Lycon ، وهو معلم للبلاغة .

ومنذ البداية أطلق سقراط العنان لتهكمه ، فالذين وجهوا الاتهام اليه هم ، كما قال ، مذنبون باستخدام الفصاحة والقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية . أما هو ذاته فقد بلغ سن السبعين ، ولم يمثل أمام اية محكمة من قبل ، وهو يسأل القضاة أن يتحملوا طريقته غير القانونية في الكلام ، ثم يتحدث سقراط بعد ذلك عن فئة أخرى من موجهي الاتهام ، أقدم وأخطر من الفئة الموجودة فعلا ، لأنها اشد مراوغة ، تلك هي الناس الذين ظلوا يتحدثون في كل مكان عن سقراط بوصفه « رجلا حكيما ، يتأمل بفكره السماء في الأعالي وينقب عن شئون الدنيا في الأرض ، ويجعل الحجة الاسوأ تبدو وكأنها هى الأفضل . » وعلى هؤلاء يرد سقراط بأنه ليس عالما ، ولا يعلّم لقاء اجر كالسفسطائيين ، ولا يعرف ما يعرفون .

فلماذا إذن يسميه الناس حكيما ؟ ذلك لأن نبوءة معبد دلفى قد أعلنت ذات مرة أنه لا أحد أحكم من سقراط . ولقد حاول هو ذاته ان يثبت خطأ النبوءة ، فبحث عن أولئك الذين يعدون حكماء ، وطرح عليهم اسئلته . وهكذا سأل سياسيين وشعراء وصناعا ، فلم يجد واحدا منهم قادرا على ان يصف بدقة ما يفعل ، ولم يجد بينهم حكيما ، وحين كشف للناس جهلهم ، جلب لنفسه عداوة الكثيرين ، وفي النهاية فهم ما كانت تعنيه النبوءة : فالله وحده هو الحكيم ، أما حكمة الناس فمتهافتة ، وأحكم الناس هو الذي يدرك ، كما أدرك سقراط ، ان حكمته لا تساوي شيئا . وهكذا قضى

حياته يفضح الادعاء بالحكمة ، فلم يجن من وراء ذلك الا الفقر ، ولكن كان لزاما عليه ان يمتثل لحكم النبوءة .

وحين اخذ سقراط يحاور مليتوس ، ممثل الادعاء ، أجبره على الاعتراف بأن كل شخص في الدولة يعمل على تحسين أوضاع الشباب ما عدا سقراط ذاته ، ولكن الحياة مع أناس أخيار أفضل من العيش مع الأشرار ، وعلى ذلك فلايمكن ان يكون قد أفسد الاثينيين عامدا ، واذا كان قد فعل ذلك بغير قصد ، فمن واجب مليتوس ان يقوم اعوجاجه ، لا أن يدينه ، ومن جهة أخرى فان الاتهام يقول إن سقراط قد وضع آلهة جديدة خاصة به ، على حين ان مليتوس ينسب اليه وصمة الالحاد ، وهذا تناقض صارخ .

وبعد ذلك ينبيء سقراط المحكمة بأن الواجب يقضي عليه بأن يلبى الامر الالهي بالبحث في دخيلة نفسه وفي الآخرين ، حتى ولو كان في ذلك يخاطر بعداوة الدولة . ويذكرنا موقف سقراط هذا بأن مشكلة الولاء المنقسم أو الموزع هي من المحاور الرئيسية للتراجيديا اليونانية . ويصف بعد ذلك نفسه بأنه داعية ونذير للدولة ، ويتحدث عن صوت داخلي يوجهه على الدوام . هذا الصوت يوجه اليه النواهي ، ولكنه لا يأمره بأن يفعل شيئا ، ولقد كان هذا الصوت هو الذي منعه من الاشتغال بالسياسة ، التي لا تسمح لأحد بأن يحافظ على نزاهته وقتا طويلا ، ولقد امتنع الادعاء عن الاستشهاد بأحد من تلاميذه السابقين الموجودين في قاعة المحكمة . وأخيرا أكد سقراط أنه لن يتوسل اليهم مسترحما ويأتي بأطفاله باكين ، بل إن من واجبه أن يقنع القضاة ، لا ان يلتمس عطفهم .

وعندما جاء الحكم بالادانة ، ألقى سقراط خطابا ساخرا لاذعا ، واقترح ان يدفع غرامة مقدارها ثلاثون درهما ، ولم يكن هناك مفر

من رفض هذا الطلـب ، وبـذلك تأكدت عقوبـة الاعـدام . وفي خطاب أخير حذر سقراط أولئك الذين أدانوه بأنهم سينالون بدورهم أشد العقاب جزاء على جرمهم ، ثم توجه بالحديث الى أصدقائه قائلا إن ما حدث لم يكن شرا . فليس لأحد ان يخاف الموت ، لأنه إما أن يكون نوما بلا احلام ، وإما ان يكون حياة في عالم آخر يستطيع فيه أن يتحدث بحرية مع أورفيوس وموزايوس وهزيود وهومـيروس ، وفي ذلك العالـم لا يمـكن ان يكون جزاء من يطـرح الأسئلـة هو القتل .

ولقد قضى سقراط شهرا في السجن قبل أن يشرب السم . فلـم يكن من الممكن إعدام احد قبل عودة سفينة الدولة ، التي اخرتهـا العواصف في رحلتها الدينية السنوية الى « ديلـوس » ، وقـد رفض سقراط أن يهرب ، وتعرض علينا محاورة « فيدون » لحظاته الأخيرة التي قضاها مع أصدقائه ومريديه يتحاورون عن الخلود .

إن القارىء لو قلب صفحات هذا الكتاب فلن يجد فيه فيلسوفا واحدا يشغل حيزا يعادل ذلك الذي يشغله أفلاطـون أو أرسطـو ، ومرد ذلك الى موقعهما الفريد في تاريخ الفلسفة . فهما أولا قد ظهرا بوصفهما وريثين للمدارس السابقة لسقراط ومنظرين منهجيين لها ، طورا ما تلقياه منها ، وألقيا الضوء على الكثير مما تُرك بصورة ضمنية لدى المفـكرين السابقـين . وفضـلا عن ذلك فقـد كان لهما طوال العصور تأثير هائل على مخيلة البشر . فحيثما ازدهر التفكير النظري في الغـرب ، كانت ظلال أفلاطـون وأرسطـو محلقـة في خلفية هذا التفكير ، وأخيرا فان اسهامهما في الفلسفة أهم ، على الأرجح ، من اسهام أي فيلسوف آخر قبلهما أو بعدهما ، اذ لا تكاد توجد مشكلة فلسفية لم يقولا عنها شيئا له قيمته ، وكل من يتصور في أيامنا هذه أنه يستطيع أن يأتي بشيء أصيل دون أن يكون قد استوعـب تلك

الفلسفة الأثينية ، عليه أن يتحمل عواقب مغامرته .

لقد امتدت حياة أفلاطون طوال الفترة الواقعة بين انهيار أثينا وبين صعود مقدونيا . فقد ولد عام ٤٢٨ ق.م. بعد عام من وفاة بريكليز وبذلك يكون قد نشأ خلال الحرب البلوبنيزية وقد عاش ما يربو على ثمانين عاما ، ومات سنة ٣٤٨ ق.م. وكانت أصوله العائلية ارستقراطية ، وكذلك كانت تربيته ، فقد كان أبوه ، اريستون Ariston ينحدر من سلالة الملوك الأثينيين القدماء ، على حين أن أمة بركتيوني Perictione تنتمي الى أسرة كان لها نشاط سياسي قديم العهد . وقد مات أبوه أريستون حين كان أفلاطون لا يزال في صباه ، وتزوجت أمه بعد ذلك من عمها . بريلامبيس Pyrilampes الذي كان صديقا ونصيرا لبريكليز ، ويبدو أن أفلاطون قد أمضى سنوات تعليمه في بيت زوج أمه ، وبمثل هذه الخلفية لا يعجب المرء حين يراه يقول بآراء هامة عن الواجبات السياسية للمواطن . وهو لم يكتف بعرض هذه الآراء ، كما فعل في محاورة « الجمهورية » ، وانما مارسها بنفسه ، ويبدو انه كشف في سنواته المبكرة عن استعداد ليكون شاعرا ، كما كان من المفهوم انه سيشتغل بالعمل السياسي . ولكن هذا الطموح قد وضع له حد مفاجيء عندماحكم على سقراط بالموت . ذلك لأن هذا التآمر السياسي والحقد المخيف قد ترك في نفس افلاطون الشاب أثرا لا يمحى ، وأدرك انه ليس في وسعه أن يظل محتفظا باستقلاله ونزاهته في إطار السياسة الحزبية . ومنذ ذلك الحين قرر أفلاطون ، بصفة نهائية ، أن يكرس حياته للفلسفة .

كان سقراط صديقا قديما لاسرة افلاطون وقد عرفه افلاطون منذ طفولته ، وبعد إعدام سقراط ، التجأ افلاطون ، مع بعض أتباع سقراط الآخرين ، الى ميغارا Megara ، حيث ظلوا الى أن تلاشت ذيول الحادث . وبعد ذلك يبدو ان أفلاطون قام بأسفار طوال بضع

سنوات ، طاف خلالها صقلية وجنوب إيطاليا ، وربما مصر أيضا ، ولكننا لا نعرف عن هذه الفترة الا أقل القليل . وعلى أية حال فانه يعود الى الظهور في أثينا عام ٣٨٧ ق.م. حين وضع أسس مدرسة أنشئت في بستان يبعد مسافة بسيطة في الاتجاه الشمالي الغربي للمدينة . وكان اسم قطعة الأرض هذه مرتبطا باسم البطل الأسطوري اكاديموس ، ومن ثم فقد اطلق على الدرسة اسم الأكاديمية ، وكان تنظيمها مستوحى من نموذج المدارس الفيثاغورية في جنوب إيطاليا ، وهي المدارس التي عرفها أفلاطون خلال اسفاره . وتعد الاكاديمية هي الأصل الأول الذي تفرعت عنه الجامعات ، منذ العصور الوسطى ، وقد ظلت باقية ، بوصفها مدرسة ، طوال ما يربو على تسعمائة عام ، وبذلك عاشت فترة أطول مما عاش أي معهد علمي آخر قبل ذلك العهد وبعده . وأخيرا اغلقها الامبراطور جستينيان Justinian في عام ٥٢٩ ميلادية ، بعد ان شعر بأن هذا التراث الباقي من العصر الكلاسيكي يجرح مشاعره المسيحية .

كانت الدراسات في الأكاديمية تسير في خط كان موازيا ، على وجه الاجمال ، للموضوعات التقليدية في المدارس الفيثاغورية . فكان أهم المقررات الدراسية فيها هو الحساب وهندسة المسطحات والمكعبات ، والفلك ، والصوت او التوافق (الهارمونيا) . وهكذا كان الاهتمام الاكبر ينصب على الرياضيات ، وهو أمر غير مستغرب في ضوء روابطها الفيثاغورية القوية . ويقال إن مدخل المدرسة كان يحمل لافتة تمنع اي شخص لا يحب هذه الدراسات الرياضية من الدخول . وكانت فترة تلقّي التعليم في هذه المواد عشر سنوات .

ولقد كان الهدف من هذه الدراسة هو تحويل أذهان الناس عن التغيرات المتقلبة لعالم التجربة اليومية ، وتوجيهها نحو الإطار

الثابت الـذي يكمـن وراء هذه التغـيرات ، اي من الصـيرورة الى الوجود ، اذا استخدمنا تعبير افلاطون .

ولكن أية دراسة كهذه لا تقوم بذاتها . فهـي في النهـاية تخضـع لقواعد الجدل ، ومن ثم فان دراسة هذه القواعد هي السمة المميزة للتعليم الحق .

والواقع أن هذه القواعد تظل هي موضوع التعليم الصحيح بمعنى حقيقي الى أبعد حد ، حتى في يومنا هذا . فليس من مهمة الجامعة ان تحشو ادمغة الطلاب بأكبر عدد من الحقائق يمكن ان تتسع له ، بل إن مهمتها الحقيقية هي أن تكوّن لديهـم عادات الاختبـار النقـدي والفهم ا لصـحيح للقواعـد والمعـايير التـي تحـكم كل موضوعـات الدراسة .

وأغلب الظن اننا لن نستطيع أبدا أن نعرف تفاصيل الطريقة التي كانت تدار بها الأكاديمية ولكننا نستطيع ان نستـدل ، من اشـارات سريعة في كتابات أخرى ، ، على انها لا بد ان تكون مشابهة في نواح كثيرة لمعاهد التعليم العالي الحديثة . فقد كانت مزودة بأدوات علمية ومكتبة ، وكانت تلقى فيها المحاضرات وتعقد حلقات البحث .

وقد أدى تقديم التعليم في مدرسة كهذه الى تدهور سريع للحركة السفسطائية ، ولا شك أن أولئك الذين كانوا يحضرون دروسها كانوا يسهمون بأموال للانفـاق عليهـا . ولـكن مسألـة المال لم تكن هي المسألة الهامة ، فضلا عن أن أفلاطون ، الذي كان ميسور الحال ، كان يستطيع ان يتجاهل هذه الأمور ، وانما كان الشيء الهام حقا هو الهدف الأكاديمي ، الذي كان تدريب عقـول النـاس على ان تفـكر بنفسها في ضوء العقل . ولـم يكن لهـذه الدراسـة أي هدف عملي مباشر ، على عكس السفسطائيين الذين لم يكونوا يبحثون الا عن

البراعة في الأمور العملية .

ولقد كان أشهـر تلامـذة الاكاديمية هو واحـد من اوائـل هؤلاء التلاميذ ، وأعنى به أرسطو ، الذي انتقل في شبابـه الى أثينـا لكي يلتحق بهذه المدرسة ، وظل فيها قرابة العشرين عاما ، الى أن مات افلاطون ، وينبئنا أرسطو بأن استاذه كان يحاضر دون مذكرات معدة سلفا . كما اننا نعرف من مصادر اخرى أنه في حلقات الدراسة أو المناقشة ، كانت المشكلات تطرح على الطلاب لكي يحلوها . وكانت المحاورات محاولات فلسفية ، بالمعنى الحرفي ، لا تستهدف تلاميذ أفلاطون بقدر ما تستهدف الجمهور الواسع المتعلم . ولـم يكتـب أفلاطون كتابا مدرسيا واحدا ، كما انه كان يرفض دائما أن يصوغ فلسفته على شكل مذهب متكامل ، ويبدو أنه كان يشعر بأن العالم أعقد من أن يشكل في قالب أدبي معدّ سلفا .

وكان قد مضى على عمـل الاكاديمية عشرون عامـا حـين شد أفلاطون عصـا الترحـال مرة أخـرى ، ففـي عام ٣٦٧ ق.م مات ديونيزوس الأول ، حاكم سراقوزة ، وخلفه ابنه ووريثه ديونيزوس الثاني ، الذي كان عندئذ شابا محدود المعرفة قليل الخبرة في الثلاثين من عمره ، ولم يكن لديه من الاستعداد ما يكفي لمهمة توجيه أقدار مدينة هامة مثل سراقوزة ، وكانت السلطة الحقيقية في يد ديون Dion زوج أخت ديونيزوس الشاب ، الذي كان صديقا حميما لأفلاطـون ومعجبا متحمسا به . وكان ديون هو الذي وجه الدعوة الى أفلاطون كيما يأتي الى سراقوزة لكي يلقن ديونيزوس تعاليمه ويجعل منه رجلا واسع المعرفة . وكان احتمال النجاح في مثـل هذه المهمـة ضئيلا في أحسن الظـروف ، ولـكن أفلاطـون وافـق على القيام بالمحاولـة ، لأسباب من بينها ، دون شك ، صداقته لديون ، ولكن من بينهـا

أيضا أن ذلك كان تحديا لسمعته الاكاديمية ، فها هي ذي الفرصة قد حانت لأفلاطون كيما يضع نظريته في تعليم الحكام موضع الاختبار . وبطبيعة الحال فليس من المؤكد ان تلقيّ رجل الدولة دروسا في العلم يكفي في ذاته لكي يجعله اعمق تفكيرا في الشئون السياسية ، ولكن أفلاطون ، كما هو واضح ، كان يؤمن بذلك ، فقد كان من الضروري وجود حاكم في صقلية اذا ما أراد اليونانيون الغربيون ان يصمدوا في وجه القوة المتزايدة لقرطاجة . ولو امكن تحويل ديونيزوس الى حاكم من هذا النوع عن طريق بعض التدريب في الرياضيات ، لكانت الفائدة التي تجني من ذلك هائلة ، اما لو اخفق العلاج فلن يكون أحد قد خسر شيئا ، وفي البداية تم احراز بعض النجاح ، ولكن لم يدم ذلك طويلا ، اذ لم تكن لديونيزوس القدرة العقلية على تحمل علاج تعليمي طويل الأمد ، فضلا عن أنه كان في ذاته شخصية سيئة الطوية . وهكذا فانه شعر بالغيرة من نفوذ زوج اخته فيسراقوزة ، وصداقته لأفلاطون ، فنفاه قسرا من البلاد ، ولم يعد بقاء أفلاطون بعد ذلك يفيد في شيء ، ومن ثم فقد عاد الى اثينا الاكاديمية ، وحاول بقدر ما يستطيع أن يصلح الأمور عن بُعد ، ولكن بلا جدوى ، وفي عام ٣٦١ ق.م. رحل مرة أخرى الى سراقوزة في محاولة أخيرة لاصلاح الاوضاع . وهناك قضى ما يقرب من عام يحاول وضع بعض التدابير العملية من اجل توحيد يونانيي صقلية في وجه خطر قرطاجة ، ولكن تبين في النهاية ان سوء نية الجناح المحافظ في الدولة عقبة يستحيل التغلب عليها . وهكذا قرر أفلاطون أن يرحل الى أثينا في عام ٣٦٠ ق.م. بعد ان تعرضت حياته ذاتها للخطر ، وفيما بعد ، استعاد ديون مكانته بالقوة ولكنه أثبت ـ برغم تحذيرات أفلاطون ـ انه حاكم بعيد عن الكياسة ، وأدت

تصرفاته الى اغتياله ، ومع هذا كله ظل أفلاطون يحرض اتباع ديون على مواصلة السياسة القديمة ، غير ان نصيحته ذهبت أدراج الرياح ، وكان المصير الاخير لصقلية هو غزوها من الخارج ، كما تنبأ أفلاطون .

ولدى عودة أفلاطون في عام ٣٦٠ ق.م. رجع الى التعليم والكتابة في الاكاديمية ، وظل نشطا في التأليف حتى النهاية ، والواقع أن أفلاطون كان ، من بين جميع كتاب العصر القديم ، الوحيد الذي وصلتنا مؤلفاته شبه كاملة ، على أنه لا ينبغي ان ننظر الى المحاورات ، كما ذكرنا من قبل ، بوصفها دراسات رسمية متخصصة في موضوعات فلسفية ، . ذلك لأن أفلاطون كان على وعي تام بالصعوبات التي تعترض بحثا من هذا النوع ، بحيث لم يحاول أبدا أن يضع مذهبا فلسفيا تختتم به كل المذاهب ، كما فعل عدد كبير من الفلاسفة منذ ذلك الحين . وفضلا عن ذلك فانه ينفرد عن جميع الفلاسفة بأنه جمع بين صفتي المفكر العظيم والكاتب العظيم . فأعمال أفلاطون تشهد بأنه واحد من أبرز الشخصيات في الأدب العالمي . غير ان هذا الامتياز ظل للأسف شيئا استثنائيا في تاريخ الفلسفة . فكم من الكتابات الفلسفية ثقيلة ، جافة ، جوفاء ! بل إننا نجد في حالات معينة ما يشبه التقليد الراسخ الذي يقضي بأن تكون الكتابات الفلسفية غامضة معقدة في أسلوبها حتى تكون عميقة . وهذا امر مؤسف ، لأنه ينفر الشخص المهتم ، غير المتخصص . وبطبيعة الحال فلا ينبغي ان يتصور القارىء ان المثقف الأثيني في عصر أفلاطون كان يستطيع قراءة محاوراته وادراك أهميتها الفلسفية لأول وهلة ، ولو توقعنا ذلك لكنا كمن ينتظر من شخص غير متخصص في الرياضيات ان يأخذ كتابا في هندسة التفاضل

ويستوعبه لتوه . وعلى أية حال فان في إمكانك ان تقرأ أفلاطون ، وهذا شيء لا يمكن أن يقال عن معظم الفلاسفة .

ولقد ترك أفلاطون الى جانب المحاورات ، بعض الرسائل ، ومعظمها لاصدقائه في سراقوزة ، ولهذه الرسائل قيمتها بوصفها وثائق تاريخية ، ولكن ليست لها فيما عدا ذلك اهمية فلسفية خاصة .

وهنا ينبغي ان نقول شيئا عن دور سقراط في المحاورات . ذلك لأن سقراط نفسه لم يكتب اي شيء ، بحيث عاشت فلسفته أساسا من خلال ما نعرفه عن طريق أفلاطون ، وفي الوقت ذاته فان أفلاطون وضع في اعماله المتأخرة نظريات خاصة به . ولذلك ينبغي ان يميز المرء في المحاورات بين ما ينتمي الى أفلاطون وما ينتمي الى سقراط . وهذه مهمة غير هينة ، ولكنها ليست مستحيلة . ومن الأسباب التي تجعلها ممكنة ، ان أفلاطون قد انتقد في محاوراته التي يمكن القول ، بناء على أسباب مستقلة ، إنها متأخرة ، بعض النظريات التي عرضها سقراط من قبل . ولقد كان من الشائع القول في وقت ما ان سقراط الذي نجده في المحاورات ما هو الا ناطق بلسان أفلاطون ، الذي عرض بهذه الوسيلة الأدبية كل الآراء التي خطرت بباله في تلك الفترة . غير أن هذا الرأي يتعارض مع الحقائق ، ولم يعد اليوم سائدا .(*) .

إن تأثير أفلاطون في الفلسفة هو على الأرجح اعظم من تأثير اي شخص آخر ، فأفلاطون ، الذي كان وريثا لسقراط والفلاسفة السابقين له ، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو ، يحتل موقعا مركزيا في الفكر الفلسفي ، ولا شك ان هذا هو الذي دعا عالم المنطق الفرنسي أ . جوبلو E. Goblot الى القول إن ما نجده لدى

(*) انظر التعليق على هذا الموضوع في تصدير المترجم .

أفلاطون ليس واحدا من مذاهب الميتافيزيقا ، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة . . ولو تذكرنا التمييز بين سقراط وأفلاطون لكان الأدق أن نقول إن سقراط الأفلاطوني هو الذي أثرت تعاليمه في الفلسفة أعظم التأثير ، اما إحياء أفلاطون نفسه ، خالصا من كل عنصر آخر ، فهو ظاهرة أحدث بكثير . وهو يرجع ، في الأوساط العلمية ، الى اوائل القرن السابع عشر ، على حين يرجع في الفلسفة ذاتها الى عصرنا الحاضر .

ومن المهم عند دراستنا لافلاطون ، ان نتذكر دائما الدور الرئيسي الذي تلعبه عنده الرياضيات ، وتلك سمة تميز أفلاطون عن سقراط ، الذي تباعد اهتمامه منذ وقت مبكر عن العلوم والرياضة ، ولقد عملت العصور اللاحقة ، التي لم يكن لديها العمق الكافي لفهم نظريات أفلاطون ، على تحويل دراساته الجادة الى نوع من الصوفية العددية ، وهو انحراف لا يمكن ان نقول ، لسوء الحظ ، إنه اختفى ، وبطبيعة الحال فان الرياضة تظل ميدانا يهتم به عالم المنطق اهتماما خاصا ، وعلينا الآن ان ننتقل الى بحث بعض المشكلات التي عالجتها المحاورات . اما القيمة الأدبية لهذه الأعمال فليس من السهل التعبير عنها ، كما انها على أية حال ليست موضوع اهتمامنا الرئيسي . ولكن هذه المحاورات تظل تحتفظ ، حتى وهي مترجمة، بقدر من الحيوية يكفي لإثبات ان الفلسفة لا يتعين أن تكون مستعصية على القراءة حتى تكون ذات أهمية .

إن اسم أفلاطون يبعث في الذهن على الفور نظرية المثل . وقد عرض سقراط هذه النظرية في عدة محاورات . ولقد ثار خلاف طويل حول مسألة ما اذا كان سقراط بدلا من أفلاطون هو مؤسس النظرية . على أننا نجد في محاورة « بارمنيدس » وهي محاورة متأخرة

ولكنها تصف منظرا كان فيه سقراط شابا ، ولم يكن أفلاطون قد ولد بعد ، نجد سقراط يحاول الدفاع عن نظرية المثل أمام زينون وبارمنيدس ، وفي مواضع أخرى نجد سقراط يحدث أشخاصا يفترض أنهم على علم بالنظرية ، ولذلك يمكن القول إن الأصول الأولى للنظرية كانت فيثاغورية . فلنتأمل إذن العرض الذي قدمه لها أفلاطون في « الجمهورية » .

ولنبدأ بالسؤال : ما الفيلسوف ؟ إن الكلمة حرفيا تعني محب الحكمة ، ولكن ليس كل شخص حريص على المعرفة فيلسوفا ، فلا بد اذن من مزيد من التحديد للتعريف بحيث يصبح : الفيلسوف هو ذلك الذي يحب رؤية الحقيقة . إن جامع الأعمال الفنية يحب الأشياء الجميلة ، ولكن هذا لا يجعل منه فيلسوفا ، فالفيلسوف يحب الجمال في ذاته . وعلى حين ان محب الاشياء الجميلة حالم ، فان محب الجمال ذاته يقظ . وعلى حين ان محب الفن لا يملك الا ظنا ، فان محب الجمال ذاته لديه معرفة . على ان المعرفة ينبغي ان يكون لها موضوع ، وينبغي ان تكون معرفة بشيء موجود ، والا لما كانت شيئا ، كما كان بارمنيدس خليقا بان يقول ، فالمعرفة ثابتة ويقينية ، وهي حقيقة متحررة من الخطأ ، أما الظن فمعرض للخطأ ، ولكن نظرا الى ان الظن ليس معرفة بما هو موجود ، وليس في الوقت ذاته عدما ، فلا بد انه يتعلق بما هو موجود وبما هو غير موجود ، كما كان هرقليطس خليقا بأن يقول .

وهكذا يعتقد سقراط أن جميع الاشياء الجزئية ، التي ندركها بحواسنا ، لها سمات متعارضة . فالتمثال الجزئي الجميل فيه أيضا بعض الجوانب القبيحة . والشيء الجزئي الذي هو ضخم من وجهة

نظر معينة ، هو أيضا صغير من وجهة نظر أخرى ، وهذه كلها في الواقع موضوعات ظنية ، غير أن الجمال في ذاته والضخامة في ذاتها لا تأتيان الينا عن طريق حواسنا ، لأنهما أزليتان لا تتغيران ، أي أنهما موضوعان للمعرفة . وهكذا استطاع سقراط عن طريق الجمع بين بارمنيدس وهرقليطس ، أن يضع نظريته الخاصة في « المثل » أو « الصور » ، وهي شيء جديد لم يكن موجودا لدى أي من الفيلسوفين السابقين ، ولنلاحظ ان كلمة « المثال » في اليونانية (eidos) تعني « الصورة » أو « النموذج » .

ولهذه النظرية جانب منطقي وجانب ميتافيزيقي . ففي الجانب المنطقي نجدها تميز بين الموضوعات الجزئية التي تنتمي الى نوع ما ، والألفاظ العامة التي نطلقها عليها . وهكذا فان اللفظ العام « فرس » لا يشير الى هذا الفرس أو ذاك وانما الى اي فرس ، أي أن معناه مستقل عن أي فرس بعينه ، وعما يحدث لأي فرس كهذا ، كما أن هذا المعنى لا وجود له في المكان والزمان ، وانما هو أزلي ، اما في الجانب الميتافيزيقي ، فان النظرية تعني ان هناك في مكان ما فرسا « مثاليا » - أي الفرس بما هو كذلك - فريدا لا يتغير ، ، وهذا هو ما يشير اليه اللفظ « فرس » ، أما الأفراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس « المثالي » أو تشارك فيه . أي أن المثال كامل وحقيقي ، على حين أن الشيء الجزئي ناقص وظاهري فحسب .

ولكي يساعدنا سقراط على فهم نظرية المثل ، يعرض علينا تشبيه الكهف المشهور ، فأولئك الذين لا يعرفون الفلسفة أشبه بسجناء في كهف ، مقيدين بسلاسل لا يستطيعون معها أن يتلفتوا حولهم . وخلفهم توجد نار ، وأمامهم الكهف الخاوي مسدودا بجدار . وهم يرون على هذا الجدار ظلالهم الخاصة ، وظلال الأشياء الموجودة

بينهم وبين النار ، وكأنها معروضة على شاشة . ونظرا الى أنهم لا يرون شيئا غير الظلال ، فانهم يظنون انها هي الأشياء الحقيقية . وفي النهاية ، يتمكن أحد السجناء من التحرر من اغلاله ، ويتلمس طريقة نحو مدخل الكهف . وهناك يرى لأول مرة نور الشمس ساطعا فوق الاشياء المجسمة في العالم الحقيقي . ثم يعود صاحبنا الى الكهف لينبىء رفاقه بما شاهد ، ويحاول أن يقنعهم بأن ما يرونه ليس الا انعكاسا باهتا للحقيقة ، وعالما من الظلال فحسب . ولكنه بعد أن رأى نور الشمس ، أصبح إبصاره مبهورا بضوئها الساطع ، ويجد من الصعب عليه الآن ان يميز الظلال . ويحاول أن يكشف لهم الطريق الى النور ، ولكنه يبدو لهم الآن اكثر حمقا مما كان ، ومن ثم لا تكون مهمته في إقناعهم هينة . وهكذا فاننا لو كنا بعيدين عن الفلسفة ، لكان حالنا أشبه بحال هؤلاء السجناء ، فنحن لا نرى الا ظلالا ، ومظاهر للأشياء ، أما حين نصبح فلاسفة ، فاننا نرى الاشياء الخارجية في نور العقل والحق ، وهذه هي الحقيقة . هذا النور ، الذي يهب لنا الحقيقة والقدرة على المعرفة ، يعبر عن مثال « الخير » .

ان النظرية ، كما عرفناها هنا ، مستوحاة أساسا من أفكار فيثاغورية ، كما ذكرنا من قبل ، ومما يشهد على أنها لم تكن تعبر عن رأي افلاطون الخاص ، في مرحلته المتأخرة والناضجة على الأقل ، ان نظرية المثل قد هدمت أولا في المحاورات المتأخرة ، ثم اختفت كلية . فمهمة تفنيدها كانت من المحاور الرئيسية لمحاورة « بارمنيدس » ، ولم يكن التقاء بارمنيدس وزينون مع سقراط أمرا مستحيلا على الاطلاق ، بل إنه من الممكن ان يعد حقيقة تاريخية ، وان كان من المستبعد بالطبع ان يكون الحوار قد سجل ما قيل في هذا

اللقاء . ومع ذلك فان المتحدثين جميعا يتحدثون بطريقة تتمشى مع شخصياتهم ، ويعبرون عن آراء تتفق مع ما نعرفه عنهم من مصادر مستقلة . ولنذكر أن بارمنيدس كان قد تأثر أيام شبابه بالفيثاغوريين ، ثم فصم روابطه بتعاليمهم فيا بعد . ومن ثم فان نظرية المثل لم تكن جديدة بالنسبة اليه ، وكان من السهل ان يجد انتقادات جاهزة توجه الى الصيغ التي عبر بها سقراط الشاب عن هذه النظرية .

يشير بارمنيدس أولا الى أنه لا يوجد سبب معقول يدعو سقراط الى ان يجعل للموضوعات الرياضية ولمفاهيم كالخير والجمال مُثُلا ، بينما ينكر وجود مُثُل للعناصر المادية والأشياء الوضيعة . ويؤدي به ذلك الى مسألة اخطر بكثير . فالصعوبة الرئيسية في نظرية الصور السقراطية هي العلاقة بين الصور والأشياء الجزئية . ذلك لأن الصورة واحدة والأشياء الجزئية كثيرة ، ولقد حاول سقراط أن يقدم وصفا للرابطة بينهما مستخدما فكرة « المشاركة » غير ان من المحير حقا أن نرى كيف تستطيع الجزئيات ان تشارك في الصورة ، فمن الواضح ان الصورة الكاملة لا يمكن ان تكون موجودة في كل شيء جزئي ، لأنها لن تعود عندئذ صورة واحدة ، أما البديل فهو ان يحتوي كل شيء جزئي على جزء من الصورة ، ولكن معنى ذلك ان الصورة لا تعود تفسر شيئا .

غير ان هناك نقدا اشد من ذلك ، فلكي يفسر سقراط الارتباط بين الصورة والجزئيات التي تندرج تحتها ، كان عليه ان يدخل فكرة المشاركة ، وهذه الفكرة الأخيرة ، نظرا الى انها تتمثل في حالات متعددة ، هي بدورها صورة . ولكن يتعين علينا عندئذ ان نتساءل كيف ترتبط هذه الصورة بالصورة الأصلية من جهة ، وبالشيء

الجزئي من جهة أخرى ، اذ يبدو أننـا نحتـاج لذلك الى صورتـين أخريين ، وهذا يؤ دي بنا الى تسلسل لا يتوقف أبدا . ففي كل مرة نحاول فيها ان نسد الثغرة عن طريق ادخال صورة ، تنفتح أمامنا ثغرتان أخريان . وهكذا فان سد هذه الثغرة هي مهمة هرقلية ، لا مهرب فيها لهرقل . وتلك هي حجة « الرجل الثالث » المشهورة ، التي سميت بهذا الاسم على أساس الحالة الخاصة التي تكون فيهـا الصورة التي نبحثها هي صورة الانسان . ويحاول سقراط ان يتجنب هذه الصعوبـة بأن يقتـرح بأن تكون الصـور نمـاذج ، وأن تكون الجزئيات مشابهة لها . ولكن هذا الاقتراح تسري عليه بدوره في حجة « الرجل الثالث » . وهكذا يعجز سقراط عن تقديم وصف للطريقة التي ترتبط بها الصور مع أمثلتها الجزئية . ولكن هذا أمر يمكن أيضا اثباته بطريقة مباشرة . ذلك لأننا سلمنا من قبل بأن الصور ليست محسوسة وانما معقولة ، فهـي لا تترابـط الا فيما بينهـا ، وفي عالمهـا الخاص ، وكذلك الحال في الاشياء الجزئية ، وهكذا تبدو الصورغير قابلة لأن تعرف . ولكن إذا لم تكن الصور قابلة لأن تُعرف ، فانها تغدو بالطبع شيئا زائدا ، ومن ثم عاجزةأيضا عن تفسير أي شيء . . ونستطيع أن نعبر عن المسألة بصورة أخرى فنقول : لو كانت الصورة بذاتها غير متصلة بعالمنا ، لما كان لها جدوى ، اما لو كانت متصلة به ، فانها لا تعود منتمية الى عالم خاص بها ، وبذلك تصبح النظرية الميتافيزيقية للصور غيرمقبولة .

وسوف نرى فيما بعد كيف يعالج أفلاطون ذاته مشكلة الكليات . أما الآن فحسبنا أن نشير الى أن هذه النظرية السقراطية لا تصمد أمام النقد ، ولذلك لا تتابع محـاورة « بـارمنيدس » الموضـوع أبعـد من ذلك ، وتنتقل الى مشكلة مختلفة هي بيان ان كل شيء ليس على ما

يرام حتى في عالم الصور السقراطية ، ذلك لأن الجدل المفصل ، على طريقة زينون ، يكشف عدم صحة زعم سقراط الأصلي بأن الصور كلها ينفصل بعضها عن بعض ، ويمهد ذلك الطريق للحل الذي يأتي به أفلاطون .

غير ان هناك صعوبة اخرى ترجع الى الأصل الفيثاغوري لنظرية المثل . فقد رأينا من قبل كيف ان هذا الجانب من النظرية ينبع من وصف لطبيعة موضوعات البرهان الرياضي : اذ أن العالم الرياضي عندما يريد اثبات نظرية عن المثلثات لا يهتم بأي شكل فعلي قد يرسمه المرء على الورق ، لأن أي شكل كهذا ينطوي على نواقص تخرج عن نطاق البحث الرياضي . فمهما حاول المرء ان يكون دقيقا في رسم خط مستقيم ، فلن يكون ذلك الخط دقيقا الى حد الكمال ، والنتيجة التي نخلص اليها من ذلك هي ان الخط المستقيم الكامل ينتمي الى عالم مختلف ، ومن ثم ينشأ لدينا الرأي القائل إن المثل تنتمي الى نوع من الوجود يختلف عن وجود الموضوعات المحسوسة .

هذا الرأي يبدو صائبا للوهلة الاولى ، اذ ان من المعقول مثلا ، أن نقول إن موضوعين محسوسين يقتربان من التساوي ولكنهما ليسا متساويين كلية . فمن الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، ان نقرر إن كانا متساويين تساويا تاما . ولكن لنتأمل ، من جهة اخرى ، شيئين غير متساويين . هنا يسهل أن نرى على الفور أنهما غير متساويين ، بحيث يبدو ان صورة اللامساواة تكشف عن نفسها بوضوح كامل في العالم المحسوس ، ولكن ، بدلا من ان نصوغ هذه الفكرة باستخدام مصطلح الصور ، لنتأمل كيف نعبر عادة عن هذه المسائل . فمن الطبيعي جدا ان نقول عن شيئين انهما يكادان يتساويان ولكنهما لا يتساويان تماما . ولكن لا معنى لأن نقول عن

شيئين انهما يكادان يكونـان غـير متسـاويين ، ولـكنهما ليسـا غـير متساويين تماما ، واذن فهذا نقد يصيب نظرية الصور في الصميم .

وهنا قد يتساءل المرء : إذا كانت نظرية الصـور قد عانـت على أيدي الإيليين من هذه الانتقـادات القـاضية ، فلماذا ظل سقـراط يتمسك بها دون تغيير؟ ذلك لأنه لا بد أن يكون قد أدرك بوضوح قوة هذا الهجوم . ولـكن يبـدو من الأسلـم ان نعـكس اتجـاه هذا السؤال ، لأن هذه الصعوبـات بعينهـا هي التـي جعلـت سقـراط يتراجع ، في اهتماماته العقلية ، الى ميداني الاخلاق والجمال . فصفة الخير في الانسان لا تظهر ، على اية حال ، بنفس المعنى الذي يظهر به لون شعره مثلا ، ولكن حتى في هذا الميدان أصبح سقراط ، مع مرور الوقت ، غير راض عن نظرية المشاركة ، وان لم يكن قد تقدم أبدا بأية نظرية اخرى . غير ان هناك تلميحا الى ان الحل ينبغي الا يلتمس في الأشياء ، بل فيما يمكننا قوله عنها ، أي في حججنا ، وفي هذا الاتجاه يواصـل أفلاطـون بذل جهـوده من اجـل حل مشكلـة الكليات .

يشير سقراط الى المسألـة عرضـا في محـاورة « فيدون » ، وان لم يستمر في معالجة هذا الجانب من جوانب المشكلة . ثم يعود اليها في محاورتي « تيتاتوس » و« السفسطائي » ، أما « الجمهورية » فلعلهـا أشهر محاورات افلاطون ، وهي تحتوي على البذور الاصلية لكثير من موضوعات البحث التي تابعها عدد كبير من المفـكرين حتـى يومنـا هذا . وقد اشتقت المحاورة اسمها من الهدف الذي كانـت تسعـى اليه ، وهو تشييد دولـة مثلى . وسـوف ننتقـل الآن الى وصـف هذه الدولة . وكما رأينا من قبل ، كان اليونانيون ينظرون الى الدولة على أنها مدينة ، ويتضح ذلك من الاسم اليونانـي Politea الـذي يعنـي

بصورة اجمالية ، « ادارة مدنية » ، بالمعنى الذي يشتمل على كل النسيج الاجتماعي المرتبط بمدينة حسنة التنظيم ، وهذه الكلمة هي العنوان اليوناني للمحاورة ، ومنها اشتقت الكلمة الانجليزية political (سياسي) .

يرى أفلاطون ان المواطنين في الدولة المثلى ينقسمون الى ثلاث طبقات : الحراس ، والجنود ، وعامة الشعب . اما الحراس فهم صفوة محدودة العدد هي وحدها التي تملك زمام السلطة السياسية .

وعندما تنشأ الدولة للمرة الأولى ، يعين المشرع الحراس ، وبعد ذلك يخلفهم أمثالهم ، ولكن من الممكن للأطفال الممتازين من الطبقات الدنيا ان يرتفعوا الى مستوى الطبقة الحاكمة ، على حين ان ذرية هذه الطبقة ، اذا كانت متدنية المستوى ، يمكن ان تهبط الى مستوى الجند او العامة . ومهمة الحراس هي التأكد من تنفيذ إرادة المشرع ، ويضع أفلاطون مجموعة كاملة من الخطط المتعلقة بطريقة تنشئتهم ومعيشتهم ، كيما يتأكد من انهم سيفعلون ذلك . فمن الواجب ان تنمي التربية عقولهم وأجسامهم ، اما العقول فتنميها « الموسيقى » ، وتعني اي فن ترعاه ربات الفنون muses . وأما الأجسام فتنميها الرياضة البدنية ، وهي ألعاب لا تحتاج الى فرق متكاملة . والهدف من تعلم « الموسيقى » أو الثقافة هو تكوين سادة مهذبين ، والواقع ان فكرة السيد المهذبgentleman كما يفهمها الانجليز ، مستمدة من أفلاطون ، فلا بد أن يتعلم الشباب كيف يسلكون باحترام ورقة وشجاعة . ولا بد لبلوغ ذلك من فرض رقابة صارمة على الكتب . ويجب ابعاد الشعراء من الدولة ، اذ ان هوميروس وهيزيود يصوران الآلهة وهي تسلك وكأنها أفراد من البشر المشاغبين المتهورين ، مما يقلل من احترام النشء لها . فلا بد ان يصور الله لنا ، لا على انه

خالق العالم كله ، بل على انه خالق ما ليس شرا في العالم فحسب . كذلك فان لدى هؤ لاء الشعراء فقرات تثير الخوف من الموت ، او الاعجاب بالسلوك الطائش ، او الاعتقاد بأن الشرير قد ينعم على حين ان الخيرّ قد يشقى ، كل ذلك ينبغي منعه . كذلك تُفرض رقابة على الموسيقى ، بمعناها الضيق الحالي ، ولا يُسمح الا بتلك المقامات والايقاعات التي تحض على الشجاعة والاعتدال . ولا بد ان تكون حياة الشباب بسيطة تكتفي بما هو ضروري ، فلا يحتاجون الى أطباء ، ومن الواجب ان نحميهم في حداثتهم من المؤ ثرات السيئة ، ولكن يتعين عليهم ، بعد ان يبلغوا سنا معينة ان يواجهوا المخاوف والاغراءات ، ولا يصلح منهم لأن يكونوا حراسا الا اولئك الذين يقاومون ذلك كله .

اما حياة الحراس الاجتماعية والاقتصادية فهي مشاعية صارمة . فبيوتهم بسيطة ، وهم لا يملكون الا ما يحتاجون اليه من أجل معيشتهم الخاصة . وهم يأكلون سويا في جماعات ، ولا يقتاتون الا مأكولات بسيطة . وتسود المساواة الكاملة بين الجنسين . فجميع النساء هن زوجات لجميع الرجال . ولكن الحاكم يحافظ على أعدادهم بان يجمع في أعياد معينة بين مجموعة مناسبة من الرجال والنساء ، يفترض انها اختيرت بالقرعة ، ولكنها في الواقع قد اختيرت من اجل تحسين النسل . ويؤ خذ الاطفال من امهاتهم عند ولادتهم ، ويربون سويا على نحو لا يعرف معه اي شخص من هم أبواه الحقيقيان أو من هم أبناؤ ه . اما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرها الحاكم فيعدون أبناء غير شرعيين ، كما يتم التخلص من المشوهين والمنتمين الى سلالات هابطة . وهكذا تضعف المشاعر الخاصة وتقوى الروح العامة . ويُختار أفضل الجميع

لكي يتعلموا الفلسفة ، ومن يتفوقون فيها يكونون ، في النهاية ، هم الصالحون للحكم .

ومن حق الحكومة ان تكذب اذا اقتضى ذلك الصالح العام . وهي تعمل بوجه خاص على غرس « الأكذوبة الملكية » التي تصور هذا العالم الجديد الغريب على انه عالم من صنع الآلهة ، ولن يمضى على ذلك سوى جيلين حتى يصدق الجميع ذلك دون اعتراض ، أو على الاقل بصدقة القطيع .

واخيرا نصل الى تعريف العدالة ، الذي كان هو ذريعة الدخول في المناقشة بأسرها ، اذ أن افلاطون أدخل فكرته عن المدينة المثالية لأنه شعر بأنه قد يكون من الاسهل مناقشة العدالة على نطاق ضخم أولا ، فالعدالة تسود حين يهتم كل شخص بشئونه الخاصة . اي أن على كل انسان ان يقوم بالعمل الذي يصلح له ، دون أن يحشر نفسه في شئون الآخرين ، وعلى هذا النحو تتم ادارة شئون المدينة كلها بسلاسة وكفاءة . وفي هذا المعنى اليوناني ترتبط العدالة بفكرة الانسجام ، ويعمل الكل بهدوء من خلال أداء كل جزء لعمله الصحيح .

ان الصورة التي تتمثل لنا هنا هي صورة مخيفة لدولة كالآلة الضخمة التي يكاد يختفي فيها البشر ، كأفراد ، اختفاء تاما ، والواقع ان المدينة الفاضلة التي رسمت « الجمهورية » معالمها هي الحلقة الأولى في سلسلة طويلة من الصور الخيالية المماثلة التي امتدت حتى « العالم الجديد الشجاع » عند ألدوس هكسلي . ولا شك أيضا أنها ألهمت قادة مستبدين كانوا في وضع يتيح لهم ادخال تغييرات اجتماعية كبرى دون عمل أي حساب للآلام المترتبة عليها ، ولا بد أن يحدث ذلك كلما سادت الاراء التي تقول ان الناس انما جُعلوا لكي

يتلاءموا مع انظمة معدة سلفا . والواقع ان الفكرة القائلة ان الدولة يمكن ان تكون خادمة لمواطنيها ، بدلا من ان يكونوا هم عبيدا لها ، ما زالت حتى اليوم تعد بدعة في بعض الأوساط ، اما أين يكمن التوازن السليم ، فتلك مسألة معقدة ليست ، على أية حال ، مطروحة علينا في هذا المقام . ولكنا نستطيع ان نقول ، باختصار ، إن الدولة المثلى في « الجمهورية » قد أدت بالكثيرين ممن يعارضون مبادئها الى الصاق شتى الأوصاف المرعبة بأفلاطون . لذلك كان من واجبنا الآن أن نبحث بدقة في مدى أهمية النظرية السياسية التي تدعو اليها هذه المحاورة .

ينبغي ان نذكر ، في البدء ، ان تطور افلاطون التالي في المسائل السياسية قد طرأ عليه تحول مختلف كل الاختلاف ، وهذا ما سنراه بعد قليل . فالدولة المثلى في « الجمهورية » سقراطية اكثر منها افلاطونية ، ويبدو أنها تستلهم المثل العليا الفيثاغورية مباشرة . وهذه النقطة تنقلنا الى صميم الموضوع . فالدولة المثلى هي في حقيقتها رأي عالم في الطريقة الصحيحة لحكم الدولة . وبوصفها نموذجا وضعه عالم ، فانها قد تغري أحد المشتغلين بالهندسة الاجتماعية باطلاق العنان لتغييرات هائلة ، معتقدا ببلاهة بانه يرتكز في ذلك على أساس علمي . ولو تُركت مقاليد الأمور للتكنولوجيين لكانت تلك هي الطريقة التي يسلكون بها . وفي الوقت ذاته فان ادراكنا لهذه الحقيقة يزيل عن مفهوم الدولة المثالية قدرا كبيرا من الجوانب السلبية التي تتصف بها . ذلك لانها ، في النهاية ، ليست الا نموذجا ، يهدف الى مناقشة مسائل معينة وايضاحها . ولا شك ان سقراط قد طرحها وفي ذهنه هذا الهدف ، ويتضح ذلك من خلال تأملنا لبعض الجوانب الاكثر تطرفا في جنة الارض الموعودة هذه .

وفضلا عن ذلك فلا بد أن نضع في حسابنا أنها تنطوي على قدر معين من التهكم ، إذ لا يوجد ، مثلا ، من يرغب في ابعاد الشعراء حقيقة ، كما ان احدا لا يفكر حقيقة في ادخال شيوعية جنسية كاملة . وبالطبع فان بعض سمات الدولة المثلى مستمد من رؤ ية ما كانت عليه اسبرطة بالفعل . ومع ذلك فان النموذج يظل نموذجا . فهو لا يُقترح بوصفه خطة عملية لاقامة مدينة فعلية . وعندما انغمس أفلاطون فيما بعد في الحياة السياسية لسراقوزة ، لم يكن يحاول إقامة دولة مثلى على هذا النمط . فقد كان هدفه ، كما رأينا ، أكثر تواضعا واقرب الى الطابع العملي ، واعني به تحويل أمير مدلل الى رجل صالح لادارة شئون مدينة هامة كانت موضوعا لاهتمام كبير . اما اخفاق افلاطون في ذلك فمسألة اخرى ، وهو إن دل على شيء فانما يدل على ان التعليم ليس علاجا شاملا كما يُظن عادة .

ولقد عاد افلاطون مرتين ، في محاوراته المتأخرة ، الى مناقشة المسائل السياسية . ففي محاورة « السياسي » (او رجل الدولة) يقدم عرضا لمختلف التنظيمات السياسية التي يمكن ان توجد في المدينة ، ويتوقف نوع هذه التنظيمات على عدد الحكام وطريقة حكمهم ، فمن الممكن ان تكون هناك ملكية ، أو أوليجاركية ، او ديمقراطية ، وكل من هذه قد تعمل إما وفقا لمبادىء قانونية ، او بدون هذه المبادىء ، مما يجعل المجموع ستة انواع من النظم ، فان لم يكن هناك حكم للقانون ، كان وجود السلطة في ايدي الكثرة هو اهون الشر ، وذلك نظرا الى غياب وحدة الهدف ، اما اذا كان هناك حكم للقانون ، فان الديمقراطية تصبح اسوأ الدساتير ، لأن الهدف المشترك يصبح الآن ضروريا لكي يتحقق أي شيء . وفي هذه الحالة يفضل وجود ملك .

ويبقى بعد ذلك إمكان قيام دستور مختلط ، يجمع بعضا من عناصر

الأنواع الستة البسيطة . وقد استقر رأي افلاطون في محاورته الاخيرة « القوانين » على أن افضل ما يمكننا عمله في عالمنا هذا الذي يبدو أن فكرة الملك الفيلسوف مستحيلة التحقق فيه ، هو أن نجمع ، في ظل القانون ، بين حكم الواحد وحكم الكثرة ، وتقدم محاورة « القوانين » إرشادات مفصلة الى أبعد حد ، تبين كيف يمكن إدارة هذا النوع من النظم ، وكيف ينبغي انتخاب أصحاب الوظائف المختلفة . كذلك تقدم ، في ميدان التعليم ، تفصيلات كثيرة عن الوقت الذي يقدم فيه ما نسميه الان بالتعليم الثانوي ، ومضمون هذا التعليم ، وقد أصبحت المدارس الثانوية في العصور الهلينستية مرحلة راسخة من مراحل تعليم الشباب ، بعد ان أرسيت دعائم هذا النوع من المدارس في « القوانين » .

وعلى حين ان المثل العليا لمحاورة « الجمهورية » لم تكن كما قلنا من قبل ، توصيات ينبغي ترجمتها الى واقع ، فان تفكير افلاطون المتأخر يختلف عنها في هذه الناحة اختلافا بينا ، إذ تصبح اقتراحاته السياسية والتعليمية عملية وواقعية الى أقصى حد . وقد تم تنفيذ الكثير من هذه الاقتراحات في العصور اللاحقة ، وسرعان ما نسي الناس اصلها الأول . على ان الامر يختلف في حالة « الجمهورية » ، فقد اسيء فهمها ، بوجه عام ، بوصفها نظاما وإن كانت افكارها الأكثر إثارة قد وجدت من آن لآخر مؤ يدين شديدي التحمس ، لسوء حظ حيوانات التجارب البشرية التي حلت على رءوسها النتائج . وهذه الحقيقة هي التي جعلت افلاطون يوصف احيانا بانه هو الذي مهد الطريق لاولئك الذين اساءوا فهمه اولا ثم سارعوا الى القيام بتصرفات خرقاء بناء على هذا الفهم السيء .

ومع هذا كله ينبغي ان نعترف بان افلاطون ذاته قد كشف عن

نوع من ضيق الافق في تفكيره السياسي . وهو في ذلك انما يشارك في الشعور اليوناني العام ، الذي يحفظ المسافة بينه وبين الأجنبي ، ولكن ليس من السهل ان نحدد إن كان ذلك ناجما عن إحساس واع بالتفوق ، أو عن مجرد طريقة طبيعية في التفكير نشأت عن التفوق المؤكد للثقافة اليونانية . وعلى أية حال فان أفلاطون في « القوانين » ظل يعتقد انه عند تأسيس مدينة جديدة ـ وهي الذريعة المصطنعة لكتابة المحاورة ـ ينبغي اختيار موقع بعيد عن البحر ، تجنبا للتأثير المفسد للتبادل التجاري والاتصال بالاجانب ، وبالطبع فان ذلك يخلق صعوبات ، ما دام من الضروري ممارسة قدر معين من النشاط التجاري ، كما ان من الضروري بالنسبة الى أولئك الذين لا يملكون موارد مستقلة ان يكسبوا رزقهم على نحو ما . ومما له دلالته ان افلاطون حينما تحدث عن المعلمين في مدارسه الثانوية المقترحة ، قال انهم ينبغي ان يتلقوا أجرا ، ومن ثم يجب ان يكونوا من الأجانب .

ولقد كان موقف العزلة في الشئون السياسية هذا هو الذي أدى في النهاية الى عجز العالم اليوناني عن تحقيق تنظيم قادر على البقاء ، على نطاق أوسع ، فقد كان نوع الحياة السياسية الذي تصوروه ساكنا راكدا ، على حين كان العالم المحيط بهم يتغير بسرعة . ولقد كانت هذه هي نقطة الضعف الكبرى في التفكير السياسي اليوناني . وفي النهاية تمكنت الامبراطورية الرومانية من تأسيس دولة عالمية . واذا كان الرومان قد افتقروا الى الأصالة اليونانية ، فانهم كانوا أيضا متحررين من الفردية المفرطة لدولة المدينة .

واذن ، فعلى حين ان من الممكن التمييز ، في موضوع النظرية السياسية بين نظرية سقراطية وبين التطورات الأفلاطونية التالية ، فان هناك سمات معينة للنظرية الاجتماعية بوجه عام ، تظل مشتركة

بين الرجلين . من هذه السمات رأيهما في طبيعة التعليم . بل إن موقفهما إنما هو تعبير صريح عن الطريقة التي نظر بها التراث اليوناني الى البحث والمعرفة ، فنحن نذكر ان العلم والفلسفة كانا يمارسان في مدارس او جمعيات يتحقق فيهما تعاون وثيق بين المعلمين وتلاميذهم . والحقيقة الهامة التي يبدو انها قد أدركت ، ضمنيا على الاقل ، منذ البداية الأولى ، هي ان التعليم ليس عملية سرد معلومات . صحيح انه لا بد من وجود قدر من السرد ، ولكنه ليس هو الوظيفة الوحيدة للمعلم ، ولا اهم وظائفه ، ولقد اصبحت هذه الحقيقة اوضح في أيامنا هذه مما كانت في ذلك العصر ، لأن السجلات المكتوبة كانت اندر ، وكان العثور عليها اصعب مما هو اليوم .

ففي وضعنا الراهن ، يكون من المعقول ان يعمل أي شخص قادر على القراءة على جمع المعلومات من مكتبة،وأصبحت حاجة المعلم الى تقديم معلومات مجردة أقل مما كانت عليه في أي وقت مضى . والواقع انه مما يشهد بالفضل العظيم لفلاسفة اليونان أنهم ادركوا الطريقة التي يمكن بها ممارسة التعليم الأصيل ، فدور المعلم هو التوجيه وتمكين التلميذ من إدراك الأمور بنفسه .

غير ان تعلم التفكير بطريقة مستقلة ليس قدرة تكتسب دفعة واحدة ، وانما ينبغي اكتسابها بجهد شخصي وبمساعدة مرشد قادر على توجيه هذا الجهد ، وهذه هي طريقة البحث تحت إشراف استاذ ، كما نعرفها اليوم في جامعاتنا ، ويمكن القول إن أية مؤسسة اكاديمية تكون قد حققت وظيفتها الصحيحة بقدر ما تنمي عادات التفكير المستقل وروح البحث المتحرر من التحيز والهوى المؤقت ، اما اذا أخفقت جامعة في تحقيق هذه المهمة ، فانها تهبط الى مستوى

التلقين ، وفي الوقت ذاته تكون لهذا الاخفاق نتائج اخطر ، إذ أنه حيثما يتهاوى التفكير المستقل ، سواء بسبب الافتقار الى الشجاعة او انعدام النظام ، تنمو تلك النباتات الشيطانية ، نباتات الدعاية والسلطوية ، دون ان يقف في وجهها شيء . وهكذا فان قمع الفكر النقدي أخطر بكثير مما يتصور معظم الناس ، فبدلا من ان يخلق وحدة هدف حية في المجتمع ، نراه يفرض نوعا من التجانس الراكد ، القبيح ، على المجتمع ككل . ومن المؤسف ان هذا أمر لا تدركه الا قلة من الذين يتربعون على كراسي السلطة والمسؤولية .

وعلى ذلك فالتعليم هو أن يتعلم المرء كيف يفكر بنفسه بتوجيه معلم . ولقد كان ذلك يمارس بالفعل منذ بداية المدرسة الأيونية ، واعترف به الفيثاغوريون صراحة . بل لقد ذهب الفيلسوف الفرنسي جورج سوريل G. Sorel الى ان كلمة الفلسفة لم تكن تعني أصلا حب الحكمة ، وانما « أصدقاء » الحكمة ، حيث كان المقصود من هؤلاء « الاصدقاء » بالطبع هم افراد الطائفة الفيثاغورية ، وسواء أكان الأمر كذلك أم لم يكن ، فان في ذلك على الأقل تأكيدا على أن العلم والفلسفة ينموان بوصفهما تراثا مستمرا،لا على أنهما جهود فردية منعزلة ، وفي الوقت ذاته يكشف لنا ذلك عن السبب الذي كان من أجله سقراط وأفلاطون يعارضان السفسطائيين بكل هذا العنف ، ذلك لان هؤلاء الأخيرين إنما كانوا موردين للمعارف المفيدة فحسب ، وكانت تعاليمهم ـ ان كان ما يقدمونه جديرا بهذا الاسم ـ سطحية . ومن الجائز أنهم كانوا قادرين على ان يعلموا شخصا ما كيف يقوم باستجابات سليمة في مواقف متباينة ، غير أن مثل هذه المعلومات المكدسة لم تكن ترتكز على أساس ، ولم تكن خاضعة لاختبار نقدي ، وليس معنى ذلك بالطبع ان المعلم الأصيل يستحيل أن يصادف حالات ميئوسا منها ، بل ان من السمات المميزة للعملية

التعليمية ضرورة بذل كل من الطرفين جهدا متبادلا .

ولقد ارتبطت هذه النظرية التعليمية ، عند سقراط بفكرة أخرى ترجع الى عهد الفيثاغوريين الأوائل ، ففي محاورة « مينون » تسمى عملية التعليم تذكرا لأشياء سبق تعلمها في حياة سابقة ثم نسيت منذ ذلك الحين ، وعملية التذكر هذه هي التي تحتاج الى ذلك الجهد المشترك الذي اشرنا اليه من قبل . اما مفهوم التذكر ذاته ، فيرتكز على الرأي القائل إن النفس تمر بسلسلة من حالات التجسد واللاتجسد المتبادلة ، وهو رأي يرتبط ارتباطا واضحا بنظرية تناسخ الارواح كما كان يعتنقها الفيثاغوريون : فالنفس اللامتجسدة اشبه بالنائمة ، وهذا هو السبب الذي يجعل من الضروري عندما تصبح في حالة يقظة وتجسد ، ايقاظ ما تعلمته في حياة سابقة ، ويحاول سقراط اثبات ذلك عن طريق توجيه الأسئلة الى صبي من عبيد مينون ، لم يكن لديه اي قدر من التعليم فيما عدا معرفة اللغة اليونانية العادية ، ومع ذلك فان سقراط ينجح ، عن طريق مجرد توجيه أسئلة بسيطة اليه ، في أن يستخلص من الفتى كيفية تكوين مربع تساوي مساحته ضعف مساحة مربع معلوم . وينبغي ان نعترف بأن السرد الذي قدمه أفلاطون ليس مقنعا تماما بوصفه دليلا على نظرية التذكر ، لان سقراط هو الذي يرسم الأشكال على الرمل ويصحح للصبي أخطاءه كلما ضل . ولكننا نجد هاهنا وصفا دقيقا الى حد بعيد للموقف التعليمي ، فالتفاعل بين المعلم والتلميذ ، على النحو المبين في هذا المثال هو الذي يؤدي الى تعليم اصيل ، وبهذا المعنى يمكن وصف التعليم بأنه عملية ديالكتيكية (جدلية) بالمعنى اليوناني الاصلي لهذه الكلمة .

ومن المهم أن نلاحظ ان النظرية التعليمية التي عرضنا معالمها

هاهنا ، قد تركت أثرها على لغة الكلام العادية ، بغض النظر عن التعليم أو الفلسفة ، ذلك لأننا نتحدث عادة عن ايقاظ او اثارة اهتمام شخص بموضوع ما . وهذا مثال لظاهرة عامة في نمو المصطلحات الكلامية ، ذلك لان اللغة العادية هي مستقر أجزاء متناثرة من التأملات الفلسفية الموروثة من الماضي . وهذا أمر يستحسن ان يتذكره من آن لآخر أولئك الذين يؤلهون الكلام العادي وكأنه يعلو على كافة قواعد البحث والاستقصاء .

أما عن نظرية التذكر ، فقد استخدمها سقراط في محاولة منه لاثبات خلود النفس ، وقد وصفت هذه المحاولة في محاورة « فيدون » وان كان من الواجب ان نلاحظ انها لم تنجح ، وعلى أية حال فمن المفيد أن نتذكر أن الفيثاغوريين المتأخرين قد تخلوا عن نظرية تناسخ الأرواح ، وتبنوا ، كما ذكرنا من قبل ، رأيا مبنيا على فكرة الانسجام ، يؤدي في الواقع الى نتيجة عكسية ، هي ان النفس فانية ، اما بالنسبة الى الجانب التعليمي لعملية التذكر فنلاحظ ان ممارسة العلاج بالتحليل النفسي مبنية على نفس هذه الفكرة ، اعني ايقاظ الذكريات من الماضي . وعلى الرغم من كل ما ينطوي عليه التحليل النفسي من عناصر غامضة ، فان ادراكه للارتباط بين التعليم والعلاج اسلم من ادراك علم النفس الترابطي associationist المرتكز على هيوم . فقد كان التعليم بالنسبة الى سقراط علاجا للنفس بمعنى أوسع لهذه الكلمة ، فهو عملية تؤدي الى المعرفة ، ومن ثم الى الخير ، وهكذا يمكن النظر الى الجهل على انه شيء يعترض طريق الحرية ، أو الطريقة الحرة في الحياة ، التي تُكتسب بالمعرفة والاستبصار ، وفي فلسفة هيجل نجد رأيا مماثلا ، توصف فيه الحرية بأنها فهم الانسان لمسار الضرورة . وتعالج محاورة « مينون » مشكلة اخرى ، ربما كانت أهم ، وان كانت قد عولجت في محاورة

أوطيفرون بصورة أطرف ، تلك هي مشكلة التعريف المنطقية ، فالسؤال الذي يطرح في أوطيفرون هو السؤال عن ماهية المقدس ، وتعرض المحاورة أوطيفرون وهو يحاول تقديم تعريف له ، وليس من المهم أن جميع جهوده تخفق في النهاية ، اذ ان سقراط يكشف له خلال المناقشة ما يلزم من أجل وضع تعريف ، وبذلك يوضح الطابع المنطقي الشكلي لما يسمى بالتعريف عن طريق الجنس والفصل(*) .

هذه الطريقة في معالجة مسائل المنطق تبدو في نظر القارىء الحديث شاذة الى حد ما ، ذلك لان المرء قد اعتاد اليوم كتب المنطق المدرسية الجافة ،على طريقة ارسطو. اما كتابة محاورات فلسفية ، وهي الكتابة التي اخترعها أفلاطون ، فانها ، بعد ان قلدها الكثيرون ، اصبحت اليوم شيئا عتيقا لا يأخذ به أحد . وربما كان هذا شيئا مؤسفا ، اذ لا يمكن القول إن أسلوب الكتابة الفلسفية في ايامنا يبلغ المستوى المطلوب ، فالمحاورة تفرض على المؤلف قدرا من التنظيم الادبي يفوق ما يفرضه أي شكل اخر للكتابة . وفي هذه الناحية لا نجد للمحاورات الافلاطونية الأولى نظيرا . فهذه المحاورات قد كتبت بعد وقت قصير من موت سقراط ، في وقت لم تكن فيه أفكار افلاطون ذاته قد تبلورت بعد ، على حين ان قدراته بوصفه فنانا دراميا كانت في الذروة ، ونتيجة ذلك ان هذه المحاورات تقرأ بوصفها أدبا بطريقة أيسر من المحاورات المتأخرة ، أما مضمونها الفلسفي فقيمته أقل .

في كثير من المحاورات المبكرة تصادف أشخاصا يرتكبون خطأ

(*) هو اشهر انواع التعريف في المنطق التقليدي ، وبه يتم تعريف الشيء (السرير مثلا) عن طريق الاشارة الى الجنس الذي ينتمي اليه (قطعة اثاث) وصفة اساسية « تفصله » عن بقية الاشياء التى تنتمي معه الى هذا الجنس (تُستخدم في النوم) ، فيكون التعريف هو : السرير قطعة اثاث تستخدم في النوم . (المترجم)

اوليا شائعا حين يطلب اليهم تقديم تعرف للفظ ما ، فيقدمون بدلا من ذلك امثلة له . فلا فائدة من الاجابة التي قدمها أو طيفرون عندما طلب اليه ان يذكر ما هو المقدس (*) ، فقال انه إدانة من يهاجم العقيدة . ذلك لان هذا ليس تعريفا على الاطلاق ، بل ان كل ما تقوله العبارة هو ان ادانة مهاجم العقيدة عمل فيه قداسة ، وقد تكون هناك أعمال اخرى مثله . اما ما هي القداسة ذاتها ، فان هذه العبارة لم تزدنا بها معرفة على الاطلاق ، وما أشبه ذلك بشخص يسأل ما هو الفيلسوف ، فيرد بأن سقراط فيلسوف ، ويكتسب الموقف طابعا هزليا طريفا حين نتذكر المناسبة التي دار فيها الحوار . ففي طريق سقراط الى المحكمة كيما يعرف طبيعة التهمة الموجهة اليه ، يقابل أوطيفرون الذي يذهب بدوره من اجل مسألة قانونية إذ كان يوجه الى أبيه تهمة قتل عبد مات بسبب الاهمال ، وكان أوطيفرون يسلك وفقا للطقوس الحقيقية للمجتمع وممارساته الدينية ، وقد ابدى في كلامه نفس الثقة الجوفاء واليقين الساذج الذي يبديه كل من يوافق ، باسم الفضيلة ، موافقة عمياء ، على العادات الشكلية لمجتمعه . ومن هنا فان سقراط يثني عليه ، بسخرية ، بوصفه خبيرا ويتظاهر بانه يلتمس النصح الأخلاقي لدى أوطيفرون الذي لا بد ان يكون حجة في هذه المسائل .

فاذا تركنا المسألة الاخلاقية جانبا ، بصفة مؤقتة ، وجدنا ان سقراط ينجح في ايضاح ما هو مطلوب منطقيا . فنحن نريد « صورة » المقدس ، اعني تعبيرا عما يجعل الأشياء المقدسة على ما هي عليه . ونستطيع الآن ، باستخدام لغة اقرب الى المألوف ، ان نعبر عن المسألة على أساس الشروط الضرورية والكافية . فالحيوان لا

(*) المتعارف عليه أن هدف هذه المحاورة هو تعريف التقوى ، ولكن المؤلف اختار ان يعبر عنها بلفظ « القداسة » . (المترجم)

يكون انسانا الا إذا كان عاقلا ، هذا اذا جاز لنا ان نستثني الاطفال الرضع ، الذين يبدأون حياتهم بالزحف على أيديهم وأرجلهم ، كسائر الحيوانات ذوات الأربع ، ونستطيع ان نعبر عن ذلك من خلال شكل توجد فيه دائرتان متقاطعتان ، فالانسان ، وهو اللفظ المطلوب تعريفه ، هو الجزء المشترك بين الدائرتين ، اللتين تشملان على التوالي ما هو عاقل وما هو حيوان ، والطريقة التي نصل بها الى مثل هذا التعريف هي ان نأخذ احد اللفظين وهو في هذه الحالة الحيوان ، ونحدده باللفظ الثاني ، وهو العاقل . فالأول يسمى بالجنس ، والثاني يسمى بالفصل ، اي ما ينفرد به « او ينفصل به » نوع الانسان من بين سائر أنواع الحيوان ، ونستطيع ان نقول إن الانسان حيوان له فصل(*) ، هو كونه عاقلا ، هذا ، على الأقل ، ما تقول به كتب المنطق المدرسية . ولكننا لو تأملنا حولنا لوجدنا انفسنا نتساءل ان كان هذا التعريف ، الذي هو صحيح شكليا ، يعبر عن الحقيقة ، ام أنه في جوهره خطأ ارتُكب بحسن نية (**).

اما من الناحية الاخلاقية ، فان المحاورة تلقى بعض الضوء على عقيدة الدولة في أثينا ، وعلى مدى اختلاف آراء سقراط الأخلاقية عنها . ذلك هو الاختلاف بين الأخلاق المرتكزة على السلطة ، وتلك التي ترجع الى الأصول ، ويصل سقراط الى جوهر المسألة عندما يسأل عن ايضاح لتعريف أوطيفرون للمقدس بأنه ما توافق عليه الآلهة بالاجماع . فسقراط يريد ان يعرف إن كان الشيء مقدسا لأن الآلهة توافق عليه ، ام ان الآلهة توافق عليه لان مقدس ، وهذا

(*) الكلمة المعبرة عن « الفصل » في الانجليزية هيDifference وتعني الاختلاف،اي ان التعبير يعني حرفيا : الانسان حيوان يتميز بشيء مختلف .

(**) يشير المؤلف ضمنيا الى ان الجنون والحمق الذي يغلب على تصرفات الانسان يجعل تعريفه بانه حيوان عاقل خطأ ساذجا . (المترجم)

السؤ ال هو في حقيقته نقد غير مباشر لموقف اوطيفرون من المشكلة . فكل ما يهم اوطيفرون هو أن تكون الآلهة قد اصدرت أمرا بضرورة عمل شيء وقد كان المعنى الفعلي لذلك ، في اطار المجتمع الاثيني الذي كانت توجد فيه عقيدة رسمية للدولة ، هو ان أوامر هيئة الكهنوت ينبغي إطاعتها على ما هي عليه . ومن الغريب حقا أن سقراط كان يوافق على ذلك في ممارساته السياسية . ولكنه وجد نفسه في الوقت ذاته مضطرا الى طرح السؤ ال الاخلاقي عن نشاط الدولة ذاتها . وهي نقلة لا يمكن حدوثها ، ولا ينبغي حدوثها ، في نظر كل من هو على شاكلة أوطيفرون في عالمنا هذا . ويؤدي هذا على الفور الى المشكلة القديمة العهد ، مشكلة الولاء المنقسم او الموزع ، التي كانت ، كما قلنا من قبل ، من المحاور الأساسية للدراما اليونانية . ومما يدل على ان هذه المشكلة ليست على الاطلاق مسألة عتيقة انتهى عهدها ، ان مشكلة القانون والعدالة ما زالت قائمة بيننا على الدوام ، فما هي العلاقة بين الاثنين ؟ وما الذي ينبغي علينا ان نفعله حين يطلب الينا ان نطيع قانونا نجده ظالما ؟ ان هذا السؤ ال يكتسب حيوية هائلة عندما تهدد الطاعة العمياء لساستنا المسيطرين بالقاء العالم في اتون دمار شامل لا يبقى ولا يذر .

ان الاختلاف بين أوطيفرون وسقراط ينحصر آخر الأمر في ان الأول ينظر الى القانون على أنه شيء ثابت ، على حين أن رأي سقراط ينطوي على القول بان القانون قابل للتغيير ، وهنا يبدو سقراط أقرب الى ان يكون تجريبيا في نظريته الاجتماعية ، وان لم يكن قد صرح بذلك بعبارات واضحة . ومن هنا يجد لزاما عليه ان يتساءل عما اذا كانت بعض الممارسات قيمة ام شريرة ، أيا كان من أمرنا بها ، ولا بد أنه قد عرف ان هذا السؤ ال سيعرضه لانتقام الدولة واضطهادها ، بل إنه ليبدو ان هذا هو المصير المألوف لأولئك المفكرين المتمردين

الذين يزعزعون جذور المعتقدات الراسخة ، فحتى لو كان الدافع الى سلوكهم نزيها ، وهو تقويم الأخطاء التي ارتكبت في حق الآخرين ، فان العداء الذي يوجه اليهم يظل على ما هو عليه .

وفي محاورة « كريتون » يعرض سقراط موقفه من قانون أثينا ، وهو في هذه المحاورة يرفض الهرب والتخلص من الحكم الذي أدين به ، فعلى الرغم من ان القوانين ظالمة ، ينبغي اطاعتها حتى لا تنهار مهابة حكم القانون . ولكنه لا يدرك ان هذا الانهيار قد يحدث بسبب هذا الظلم ذاته(*) .

ولقد كان موقف سقراط غير المتسق ازاء المسائل المتعلقة بالسلطة هو الذي ادى به الى نبذ الحل السهل الذي يتمثل في الهروب . وأدى به رفضه للحلول الوسطى الى تضييق فرصة الاختيار امام الادعاء ، فأصبح بذلك شهيدا لحرية الفكر . وفي محاورة « فيدون » وهي من روائع الأدب الغربي ، نجد وصفا لساعاته الاخيرة ، فالمناقشة تدور في المحاورة حول محاولة إثبات خلود النفس ، وهو موضع لا نحتاج هنا الى الدخول في تفاصيل الحجج المقدمة فيه ، لا سيما وانها ليست حججا قوية ، وإن كانت تثير أسئلة هامة عن مشكلة العلاقة بين العقل والجسم . وقرب نهاية المحاورة تصل المناقشة الى نقطة لا يعود فيها اي شخص على استعداد لاثارة المزيد من الاعتراضات ، ولا يمكن ان يكون قد غاب عن أذهان الفيثاغوريين المشاركين في

(*) ومن جهة اخرى فان المؤلف نفسه لا يدرك ان هذا الموقف يتعارض مع وصفه لسقراط ، قبل قليل ، بأنه كان تجريبيا في نظريته الاجتماعية ، يقول بامكان تغير القوانين ، فقد كان سقراط وافلاطون من اقوى انصار ارتكاز القانون على الطبيعة ، اي على عنصر ثابت،لا على العرف ، اي العنصر المتغير ، وكان ذلك من اهم اسباب خصومتهما مع السوفسطائيين. وحقيقة الامر ان الخلاف بين سقراط واوطيفرون هو خلاف بين نوعين مختلفين من القيم الثابتة ،وليس بين فكرة الثبات وفكرة التغير في العقيدة والقانون والاخلاق . (المترجم)

المحاورة ان من الممكن اثارة صعوبات جديدة . ولكن يبدو ان الطابع المشئوم للحادث ، مصحوبا بالشعور بالشفقة ، جعل أصدقاء سقراط يمتنعون عن اثارة شكوك قاطعة في وجه استنتاجاته ، اما الجزء الذي قد يكون هو الأهم فلسفيا في المحاورة فهو وصف طريقة الفرض والاستنباط ، التي هي دعامة كل برهان علمي .

يشرح سقراط هذا الموضوع عندما يخيم على الجماعة شعور بعدم الارتياح ، نظرا الى ان المناقشة قد واجهت صعوبات كأداء ، وهنا يحذر رفاقه من فقدان الثقة في النقاش ورفضه كلية ، وبعد قليل ينتقل الى تقديم عرض محدد لطريقته .

ولا بد لنا من ان نبدأ بفرض ما . فمن الواجب ان نضع الأساس الذي سوف نبني عليه المناقشة . ومن الفرض نستنبط النتائج التي تلزم عنه،ونرى إن كانت تتفق مع الوقائع ، وهذا ما كانت تعنيه في الأصل عبارة المحافظة على المظاهر(*) ، فالفرض الذي تتفق نتائجه مع الوقائع يحفظ المظاهر ، أعني الأشياء المحيطة بنا كما تظهر ، ولا شك ان هذه الفكرة مرتبطة في المحل الاول بعلم الفلك لدى الفيثاغوريين المتأخرين ، وبوجه خاص بفكرة النجوم السيارة او الكواكب . فحركتها الظاهرية غير منتظمة وهي سمة لاتتلاءم مع مقتضيات البساطة الميتافيزيقية ، ومن هنا كانت الحاجة تدعو الى فرض بسيط يحفظ المظاهر .

(*) في الانجليزية : Saving appearances ، ومعناها هنا يختلف عن المعنى المألوف في اللغة العربية لهذا التعبير ، الذي يقصد به الاحتفاظ بمظهر خارجي معين امام الناس . فالمقصود بالمظاهر هنا اقرب الى « الظواهر » بالمعنى العلمي لهذه الكلمة ، والمحافظة عليها تعني تقديم تفسير كاف لها . وسوف يستخدم رسل هذا التعبير مرارا على صفحات هذا الكتاب ، وذلك بنفس المعنى الذي أوضحناه في هذا الهامش .

(المترجم)

فاذا لم تتفق النتائج مع الفرض ، وجب التخلي عن هذا الأخير ، وأصبح علينا ان نجرب فرضا آخر ، والشيء الهام الذي ينبغي ملاحظته هو أن الفروض ذاتها تظل بغير إثبات . وليس معنى ذلك ان المرء يختار نقاط بدايته اعتباطا ، وانما يعني ان على المرء أن يبدأ ، عند تقديم برهان ما ، بشيء يقبله جميع المشتركين ، ان لم يكن عن اقتناع فعلى الأقل من اجل مواصلة الجدل . اما البرهنة على الفروض فهي شيء مختلف كل الاختلاف . فهنا ينبغي ان نبدأ من نقطة بداية اعلى نستطيع أن نثبت أن الفرض موضوع البحث يمكن ان يكون نتيجة لها . وهذه بالضبط هي مهمة الديالكتيك كما تصورها سقراط . فعلينا ان نهدم الفروض الخاصة لمختلف العلوم ، بمعنى استبعادها من حيث هي خاصة ، ففي النهاية يكون هدف الجدل هو الوصول الى نقطة البداية الواحدة العليا ، وهي صورة الخير ، وربما بدا لنا ذلك أملا يستحيل تحقيقه ، ومع ذلك يظل من الصحيح ان العلم النظري يتحول دائما في اتجاه المزيد من التعميم وتوحيد الميادين التي قد تبدو للوهلة الاولى متفرقة . والأمر الذي كان يحرص عليه الفلاسفة الرياضيون على وجه التخصيص هو توحيد الحساب والهندسة ، وهي المشكلة التي استطاع ديكارت ان يقدم لها آخر الأمر حلا عبقريا بعد حوالي ألفي عام من الفترة التي نتحدث عنها .

ولقد رأينا من قبل ان سقراط لم يكن اول من استخدم البرهان الذي يبدأ بوضع فرض ، فقد سبق ان استخدم الايليون هذه الطريقة في صراعهم الفكري مع القائلين بان الأشياء كثيرة . ولكن هدفهم كان في مجمله هداما . والجديد في حالة سقراط هو فكرة المحافظة على المظاهر . اي ان المشكلة هي تقديم وصف ايجابي (لوجوس logos) للوقائع كما نلاحظها ، وبتقديم هذا الوصف نفسر الوقائع من خلال الفرض . وينبغي ان نشير الى ان هذه الطريقة

تنطوي على فكرة اخلاقية ضمنية هي ان الواقعة المفسرة أفضل على نحو ما من الواقعة غير المفسرة . ولعلنا نذكر رأي سقراط القائل بأن اسلوب الحياة الذي لا يخضع للفحص والاختبار لا يستحق ان يعاش . وهذا كله يرتبط آخر الأمر بالاخلاق الفيثاغورية التي تذهب الى ان البحث العلمي خير في ذاته . وفضلا عن ذلك فان الاتجاه الى تحقيق المزيد من التوحيد بالتدريج ، حتى يندرج كل شيء آخر الأمر ضمن مثال الخير ، يشير الى المضمون الايجابي للمذهب الايلي . ذلك لأن مثال الخير والواحد عند الايليين يشتركان في انهما يتضمنان توجيها الى الطريق الذي يسير فيه العلم النظري .

ولقد كان أفضل تعبير عن فكرة الفرض والاستنباط هو ذلك الذي تضمنته محاورة « فيدون » ، ولكن من الغريب أن سقراط لم يتنبه أبدا ، على ما يبدو ، الى عدم الاتساق العجيب بين هذه الفكرة وبين نظريته في المعرفة والظن . ذلك لأن نظرية الاستنباط من فروض تقتضي ، كما هو واضح ، ان تكون المظاهر التي يتعين المحافظة عليها واضحة بصورة لا تخطئها العين ، والا لما امكن المقارنة بينها وبين نتائج الفرض . غير أن المظاهر من جهة اخرى ، تدرك بالحواس ، والحواس يقال عنها انها تنتج ظنونا ، أي إنها معرضة للخطأ ، وعلى ذلك فاننا إذا أخذنا نظرية الفرض والاستنباط مأخذ الجد وجب علينا ان نتخلى عن نظرية المعرفة والظن ، وهذا يؤدي بطريق غير مباشر الى هدم نظرية المثل بقدر ما ترتكز على التمييز بين المعرفة والظن ، وهذا ما فعله المذهب التجريبي .

وهناك مسألة لم نعرض لها على الاطلاق ، هي كيفية التوصل الى الفرض في المحل الأول . وتلك مسألة لا نستطيع أن نقدم عنها اجابة عامة . فليس ثمة « وصفة رسمية » تضمن النجاح في البحث

العلمي . وربما كان من الدلائل على عمق بصيرة سقراط انه لم يحاول حتى ان يثير السؤال . فليس ثمة شيء اسمه منطق الاختراع .

من الواضح أن محاورة « فيدون » هي وثيقة تاريخية بنفس المعنى الذي كان به « دفاع سقراط» وثيقة من هذا النوع . وهي بهذا الوصف تعرض علينا سقراط وهو متمسك بموقفه من الحياة حتى آخر لحظة فيها . فهو يهتم بشئون الآخرين ، ويفخر بنفسه دون غرور ، وهو شجاع رابط الجأش ، وهو يرى في التعبير المتطرف عن الانفعالات أمرا غير جدير بالاحترام ، ويعنف اصدقاءه الذين يبدو أنهم على وشك الانهيار بتأثير التوتر السائد في اللحظات الأخيرة التي سبقت تجرعه للسم . وهو يشرب السم بعدم اكتراث وتجرد عظيمين ، ويرقد في انتظار الموت ، وكان آخر طلب له هو الذي وجهه الى صديقه كريتون Crito وهو ان يذبح ديكا كقربان لاسقلبيوس Asclepius وكأن الموت ، أي تحرر النفس من الجسد ، أشبه بالشفاء من المرض(*) .

لقد ناقشنا من قبل النقد الذي وجهه بارمنيدس ، في المحاورة التي تحمل اسمه ، الى نظرية سقراط في المثل . أما في « تيتاتوس » ، التي يبدو انها كتبت في نفس وقت كتابة « بارمنيدس » ، فاننا نبتعد بصورة قاطعة عن نظريات سقراط ، وتبدأ آراء افلاطون الخاصة في التشكُّل . ولنذكر هنا ان المعرفة ، في رأي سقراط ، هي معرفة

(*) تتضح الفكرة اذا تذكرنا ان اسقلبيوس كان إله الطب والشفاء عند اليونانيين ، ومن ثم فان تقديم التضحية له واجب ما دامت روحه سوف تشفى بالموت ، ولكن هذا يثير سؤالا آخر : ما مدى خروج سقراط عن العقيدة الشائعة اذا كان يمارس طقوسها حتى اللحظة الاخيرة على هذا النحو ؟ الا يستدعي هذا اعادة تفسير لتهمة الخروج عن الدين ، الموجهة اليه ؟

(المترجم)

بالصور او المثل ، على حين ان الحواس لا تنتج إلا ظنا ، هذا الرأي يكشف على نحو صحيح عن الفرق بين المعرفة الرياضية والتجربة الحسية ، ولكنه لا ينجح أبدا بوصفه نظرية عامة في المعرفة ، بل ان محاورة « بارمنيدس » تثبت أنه عاجز عن النجاح ، ولذلك تُبذل في « تيتاتوس » محاولة جديدة للتخلص منه المشكلة .

يظل سقراط في هذه المحاورة ، هو الشخصية الرئيسية ، ولما كانت المحاورة تتضمن نقدا لنظرية المعرفة التي تقول بها « الجمهورية » ، فيبدو ان من المعقول ان يكون سقراط ذاته هو الذي يناقشها ، ومع ذلك فان وجهة نظر سقراط لم تعد هي السائدة ، ففي المحاورات المتأخرة التي وصل فيها سقراط الى آراء ناضجة خاصة به اصبح يستخدم طريقة ادخال شخص غريب ليعرض نظرياته ، بينما تتوارى شخصية سقراط .

كان تيتاتوس ، الذي تحمل المحاورة اسمه ، رياضيا مشهورا تفوق في الحساب والهندسة معا ، واخترع طريقة عامة لحساب الجذور الرباعية الصماء ، واكمل نظرية الاجسام الصلبة المنتظمة ، وفي المحاورة نراه صبيا لامعا ، قبل وقت قصير من محاكمة سقراط ، والمحاورة كلها مهداة الى ذكرى تيتاتوس الذي مات متأثرا بجراحه ومرضه بعد معركة كورنثة عام ٣٦٩ .

تبدأ المحاورة بمحادثة مرحة تفضي الى السؤال عن ماهية المعرفة . وفي البدء يرتكب تيتاتوس الخطأ المألوف ، ، وهو تقديم أمثلة بدلا من تقديم تعريف ، ولكنه يدرك الخطأ بسرعة وينتقل الى إعطاء أول تعريف . فالمعرفة كما يقول ، هي ادراك حسي (والكلمة اليونانية التي يستخدمها هي aesthesis ، وتعبر عن الادراك بوجه عام ، ومنها جاءت الكلمة الحديثة المعبرة عن التخدير anaesthetic التي تعني

ببساطة تغييب الادراك) ، على ان ما يهمنا هنا هو الادراك الحسي . والواقع ان الرأي القائل ان المعرفة هي الادراك الحسي ، يماثل صيغة بروتاجوراس القائلة إن الانسان مقياس الأشياء جميعا . ففي الادراك الحسي تبدو الأشياء كما تبدو ، بحيث لا يمكن ان نكون على خطأ ، ولكن يتضح في المناقشة التالية ان التعريف المقترح للمعرفة غير كاف ، اذ ليس يكفي ، أولا ، ان يقال إن شيئا ما يكون على نحو ما يظهر عليه ، ما دام أي شيء لا « يكون » بالمعنى الصحيح ، فالأشياء في حالة صيرورة دائمة ، كما قال هرقليطس ، والواقع ان الادراك الحسي تفاعل بين المدرِك (بكسر الراء) والمدرَك (بفتحها) ، وفضلا عن ذلك فان بروتاجوراس ذاته كان خليقا بأن يعترف بانه ، في المسائل التي يتعين فيها اتخاذ قرار ، لا يكون لرأي شخص ما نفس قيمة رأي الآخر ، لان الخبير حكم أفضل من غير المتخصص ، وفضلا عن ذلك فان الشخص الذي لم يدرب على الفكر الفلسفي لن يوافق على هذه الصيغة ، ومن ثم فان بروتاجوراس مضطر الى الاعتراف ، بناء على مقدماته ذاتها ، ان النظرية ليست صحيحة بالنسبة الى مثل هذا الشخص ، وحصيلة هذه المناقشة هي اننا اذا حاولنا ان نصف المعرفة من خلال نظرية هرقليطية في التغير الدائم ، فسوف نجد انفسنا عاجزين عن ان نقول شيئا : اذ قبل ان يعمل اللفظ على تثبيت اي شيء ، يكون قد ذاب متحولا الى شيء آخر ، ومن هنا كان لزاما علينا ان نجرب طريقة اخرى للاجابة عن السؤال : ما المعرفة ؟

لنتأمل اذن هذه الحقيقة : على حين أن لكل حاسة من الحواس موضوعاتها الخاصة ، فان أي شيء يتضمن ارتباطا بين ادراكات الحواس المختلفة يحتاج الى عمل حاسة ما شاملة ، وهذه هي النفس او العقل ، وهما لفظان غير متميزين عند أفلاطون ، فالنفس تدرك

صفات عامة ، كالهوية والاختلاف والوجود والعدد ، فضلا عن الصفات العامة التي تتضمنها الأخلاق والفن . ومن ثم لم يكن من الممكن تعريف المعرفة بأنها ادراك حسي فحسب ، وعلى ذلك فلنحاول ان نرى ان كنا نستطيع الاهتداء الى تعريف من جانب النفس . إن مهمة النفس هي اجراء محاورات مع ذاتها . وحين نصل الى حل لمسألة ما نقول ان النفس اصدرت حكما . فهل نستطيع ان نعرِّف المعرفة بانها الحكم الصائب ؟ لو اختبرنا هذا التعريف لوجدنا ان من المستحيل بموجبه ان نقدم تعليلا معقولا للحكم الباطل او الخطأ ، غير ان الجميع يسلمون بان ثمة أخطاء ترتكب . ومع ذلك فان التمييز بين الصواب والخطأ لا يُعرض في هذه المرحلة ، وانما يكتفي أفلاطون بتمهيد الارض ، ومن الجائز ان رأيه الخاص في هذه المشكلة لم يكن قد اكتمل في ذلك الحين .

غير أن الحكم الباطل يستحيل لو كان الحكم نشاطا تقوم به النفس وحدها . ونستطيع ان نتخيل الذهن على انه لوح نقشت عليه علامات الذاكرة . عندئذ يكون قوام الخطأ هو ربط الاحساس الحاضر بالعلامة الخطأ ، ولكن هذا التفسير لا يفلح في حالة الاخطاء الحسابية ، حيث لا توجد أشياء ندركها عن طريق الاحساس . فاذا تصورنا العقل على شكل قفص للطيور من نوع ما ، والطيور الموجودة داخله هي أجزاء من المعرفة ، فعندئذ قد يحدث من آن لآخر ان نصطاد الطائر غير المقصود ، فيكون هذا هو الخطأ ، غير أن ارتكاب الخطأ في هذه الحالة لن يعود مماثلا للادلاء بحقيقة غير منطبقة على الموضوع المطلوب ، لذلك ينبغي ان نفترض ان بعض الطيور هي اجزاء من الخطأ ، ولكننا اذا امسكنا واحدا من هذه فاننا نعرف

ان هذا خطأ بمجرد أن نمسك به ، بحيث يستحيل أن نكون على خطأ ، وفضلا عن ذلك فان في وسعنا ان نشير الى النقطة التي تغفلها هذه الحجة ، وهي ان المرء اذا سرّب اليها جوانب من الخطأ ، فعندئذ تصبح القصة بأكملها ، من حيث هي تفسير للخطأ ، حلقة مفرغة .

كذلك فان المرء قد يصدر حكما صحيحا بالصدفة ، او لأسباب اخرى ، كالرغبة في اعتناق رأي يتصادف انه صحيح بالفعل ، وهذا ما يحاول ان يتجنبه التعريف الأخير : فالمعرفة حكم صائب يدعمه البرهان ، أي انه بغير البرهان لا يكون ثمة معرفة . ولنشبه هذا بحروف يمكن تسميتها ولكن ليس لها معنى ، وبتجمعات لهذه الحروف في مقاطع يمكن تحليلها بدورها ، ومن ثم فهي موضوع للمعرفة . ولكن اذا كان المقطع هو مجموع حروفه ، فانه يكون غير قابل للمعرفة مثلها ، واذا كان اكثر من مجموع حروفه ، فان هذه السمة المضافة هي التي تجعله قابلا لان يُعْرَف ، ومن ثم تصبح العبارة فارغة ، ومن جهة اخرى ، فما المقصود هنا بالبرهان ؟ من الواضح انه وصف للطريقة التي يختلف بها الشيء عن جميع الأشياء الأخرى ، وهذا الوصف إما أن يكون حكما آخر ، او معرفة بالاختلاف ، فالاول يؤدي الى تسلسل الى ما لا نهاية ، والثاني الى دور في التعريف . ولا يقدم افلاطون بعد ذلك حلا لهذه المشكلة ، ولكنه طهّر الجو من بعض المفاهيم الباطلة . فليس في وسع الادراك الحسي وحده ، او الفهم العقلي وحده ، ان يفسر المعرفة .

ومن الواضح ان مشكلة المعرفة ومشكلة الخطأ هنا وجهان لمسألة واحدة . ولما كانت المناقشة الحاضرة لم تفلح في الوصول الى حل لأي منهما ، فلا بد من البدء من جديد وهذا ما سنفعله الآن .

سوف ننتقل الآن الى محاورة تعلن انها تواصل محادثة « تيتاتوس »

في اليوم التالي ، وهي محاورة « السفسطائي » ، التي يمكن تحديد تاريخها ، بناء على خصائص اسلوبها ، بانها قد كتبت بعد « تيتاتوس » بوقت طويل . في هذه المحاورة نجد المجموعة التي تتحاور هي نفسها المجموعة السابقة ، ولكن يظهر على المسرح بالاضافة اليها غريب من إيليا ، يحتل الموقع الرئيسي في الحوار ، على حين أن سقراط يلعب دورا ضئيلا في المناقشة . والهدف الظاهر من « السفسطائي » هو الوصول الى تعريف السفسطائي ، وتمييزه عن الفيلسوف ، هذا التضاد الخفي الذي تنطوي عليه المحاورة يبدو أنه موجه أساسا ضد المدرسة السقراطية في ميغارا Megara ، التي طوّرت طريقة هدامة احادية الجانب في التلاعب بالمنطق على طريقة المدرسة الايلية ، ويكشف الغريب الأيلي ، الذي يمكننا ان نرى فيه صوت افلاطون ذاته ، عن فهم اصدق للمشكلات ، ويقدم حلا بارعا لمشكلة الخطأ ، وهكذا يعرّفنا افلاطون ، مستخدما هذا الغريب بوصفه متحدثا بلسانه ، أنه هو ذاته ينتمي الى التراث الحقيقي للتطور الفلسفي ، على حين ان المتلاعبين بالمتناقضات على الطريقة السفسطائية في مدرسة ميغارا قد انحرفوا عن هذا الطريق .

والمشكلة الحقيقية التي تعالَج في محاورة « السفسطائي » هي لغز اللاوجود ، الذي نبه اليه بارمنيدس . ولقد كان هذا اللغز ، عند بارمنيدس ، متعلقا أساسا بالعالم الطبيعي ، أما عند أتباعه فقد امتد الى المنطق بدوره ، وبهذه الصورة الأخيرة تبحثه هذه المحاورة . وقبل ان نعرض لهذه المشكلة التي تحتل الموقع الرئيسي في المحاورة ، نود أن نضيف بضع ملاحظات عن طريقة القسمة ، لا سيا وأنها هي طريقة التصنيف التي كانت مستخدمة في الأكاديمية ، كما ان كتاب أرسطو عن تصنيف الحيوانات ينتمي الى فترة وجوده في الأكاديمية . تقدم الطريقة الينا تعريفا مفصلا للالفاظ ، يبدأ بالجنس

ثم يقسمه قسمين في كل مرحلة ، عن طريق تقديم صفات « فاصلة » متبادلة . وتقدم محاورة السفسطائي مثلاً أوليا لشرح الطريقة ، على أساس ان اللفظ المراد تعريفه هو « صيد الأسماك بالخطاف » ، فأولا ، يلاحظ أن صيد الأسماك فن ، ومن ثم فان الجنس الأول هو « الفنون » ، وهذه الأخيرة تنقسم الى فنون للانتاج وفنون للاقتناء ، ومن الواضح ان صيد السمك ينتمي الى الفئة الثانية ، ثم يقسم الاقتناء الى حالات تتم برضاء موضوعها ، وحالات تُقتنص فيها هذه الموضوعات ، وهنا أيضا نجد صيد الاسماك ينتمي الى الفئة الاخيرة . ويقسم الاقتناص الى ظاهر ومخفي ، وينتمي صيد الأسماك الى النوع الأخير ، وقد تكون الأشياء المقتنصة جمادات أو احياء ، والصيد يتعلق بالاحياء ، وقد تعيش هذه الأحياء ، او الحيوانات ، على اليابس أو في سائل ، وهنا أيضا نرى اللفظ المراد تعريفه منتميا الى الفئة الثانية ، وقد تكون الحيوانات التي تسكن السوائل طيورا أو أسماكا ، وقد تمسك الأسماك بالشبكة او بالطعن ، وقد نقتنصها ليلا أو نهارا . وصيد الأسماك بالخطاف يتم نهارا . وقد تُضرب من أعلى او من أسفل ، وهذا النوع من الصيد يحدث فيه الضرب من أسفل . وبعد ان نستعيد خطواتنا ونجمع كل الصفات « الفاصلة » ، نعرّف صيد الأسماك بالخطاف بانه فن اقتناء عن طريق قنص مخفي ، لحيوانات تعيش في الماء ، مع صيدها نهارا وطعنها من أسفل . على أننا ينبغي ان نأخذ المثل بجدية أكثر مما ينبغي ، بل لقد اختير لأن من الممكن النظر الى السفسطائي بدوره على أنه صياد من هذا النوع ، يصطاد نفوس البشر . وتلي ذلك تعريفات متعددة للسفسطائي ولكننا لا

نحتاج الى متابعة هذا الموضوع .

وبـدلا من ذلك سننتقـل في مناقشتنـا الى المشكلـة الايلية ، فالصعوبة المتعلقة باللاوجود تنشأ لأن الفلاسفة لم يفهموا المقصـود بالوجود فهما صحيحا ، وهذا ما يبينه الغريب بمقدرة فائقـة ، ولـو عدنـا الى « تيتاتـوس » لتذكرنا أن المعرفـة ، أيا كانـت شروطهـا الأخـرى ، تقتضي على الأقـل تفاعـلا ، ومـن ثم حركة . ولكنهـا تقتضي أيضا سكونا ، والا لما كان هناك شيء نتكلم عنه ، فلا بد ان تكون الأشياء ساكنة بمعنى ما حتى تكون موضوعا للبحث . وهذا يعطينا بادرة لمواجهة المشكلة . ذلك لأن الحركة والسكون موجودان معا بغير شك ، ولكن لما كانا ضدين ، فلا يمكن أن يجتمعا ، والواقع ان هناك ثلاثة إمكانـات لتجمّعهما ، فامـا أن تظـل الأشياء جميعـا منفصلة انفصالا تاما ، وفي هذه الحالة لا يمكن ان تشـارك الحـركة والسكون في الوجود ، وإما أن يكون من الممـكن اندمـاج الأشياء جميعا ، وفي هذه الحالة يمكن أن تجتمع الحركة والسكون ، وهو ما لا يمكنهما تحقيقه ، كما هو واضح . والبديل الباقـي هو أن يكون من الممـكن اتحـاد بعض الأشياء ولا يكون من الممـكن اتحـاد البعض الآخر ، ويكمن حل الصعوبات التي نواجهها في إدراك أن الوجود واللاوجود هما في ذاتهما تعبيران لا معنى لهما ، بل يصبح لهما معنى فقط حين يدخلان في حكم . وهنـا تصبـح « الصـور » او الأنـواع كالحركة والسكون والوجود ، هي الصفـات العامـة التـي سبـق ان تحدثت عنها « تيتاتوس » ، ومن الواضح أنها تختلف كل الاختلاف عن الصور كما قال بها سقراط . فنظرية الصور الأفلاطونية هذه هي نقطة البدء التي أدى تطورها الى ظهور نظرية المقولات .

ووظيفة الجدل (الديالكتيك) هي البحث في أي هذه الصور ،

أو « الأنواع العليا » يتجمع ، وأيها لا يتجمع ، فالحركة والسكون كما رأينا من قبل ، لا يتجمعان معا ، ولكن كلا منهما يتجمع مع الوجود ، أي أن كلا منهما يوجد . كذلك فان الحركة تكون مماثلة لذاتها ولكنها مختلفة عن السكون . فالمماثلة او الهوية ، والاختلاف او الآخرية ، يسريان على كل شيء ، شأنهما شأن الوجود . ذلك لأن كل شيء مماثل لذاته ، أو في هوية مع ذاته ، ومختلف عن جميع الأشياء الأخرى .

ويمكننا الآن أن ندرك المقصود باللاوجود . ففي وسعنا أن نقول إن الحركة تكون ولا تكون . ذلك لأنها « تكون » الحركة ، ولكنها لا تكون « السكون » . وبهذا المعنى يكون اللاوجود على نفس مستوى الوجود ، ولكن من الواضح ان اللاوجود الذي نتحدث عنه هنا لا ينبغي ان يُفهم بمعنى تجريدي كامل . فهو « ألا يكون » الشيء كذا وكذا ، أو على الأصح أن يكون غير كذا وكذا(*) وهكذا كشف أفلاطون عن مصدر الصعوبة ، الذي يمكننا التعبير عنه بلغة حديثة فنقول إن من الضروري التمييز بين الاستخدام الوجودي للفظ « يكون » واستخدامه بوصفه رابطة في قضية . والاستخدام الثاني هو المهم من وجهة النظر المنطقية .

وعلى هذا الأساس نستطيع الآن تقديم تعليل بسيط للخطأ . فالحكم الصحيح هو أن نحكم على شيء ما بأنه على ما هو عليه . أما

(*) يلاحظ في هذا الجزء كله ان اللغة الانجليزية تستخدم الفاظ Being Not - Being كتعبير عن الوجود واللاوجود ثم تستخدمها بمعنى « يكون كذا . . » ولا يكون كذا . . وكلها في تلك اللغة الفاظ واحدة ، بينما في العربية يختلف لفظ « الوجود » عن لفظ « يكون » وقد يكون فعل الوجود هنا مضمرا في معظم التعبيرات ، ومن هنا تأتي صعوبة ترجمة هذه العبارات التي هي بسيطة في لغتها الأصلية ، واستحالة ايجاد مقابل دقيق لها في اللغة العربية ، يحتفظ في الوقت ذاته بالتركيب السليم للعبارة العربية .

(المترجم)

لو حكمنا على شيء بأنه على غير ما هو عليه ، لكان ذلك حكما باطلا ، ولارتكبنا خطأ ، وربما اندهش القارىء حين يرى أن حصيلة هذه المناقشة ليست اخطر ولا اعقد من ذلك ، ولكن هذا يصدق على أية مشكلة بمجرد أن نعرف حلها .

ولنلاحظ ، في الختام ، أن مشكلة « تيتاتوس » قد تم التخلص منها خلال ذلك ، بل إن هذه المشكلة ليست سؤ الا صحيحا . فلا بد لنا من الالتزام بالاحكام ، وهذه ، كما نرى الآن ، قد تكون صحيحة أو باطلة ، ولكن كيف نعرف إن كان أحد الأحكام على هذا النحو أو ذاك ؟ الرد هو أنه يكون صحيحا إذا كانت الأشياء ذاتها كذلك ، ولا يكون اذا لم تكن ، فليس ثمة معيار شكلي يضمن لنا عدم ارتكاب الخطأ .

ويتيح لنا التفسير الذي قدمناه لمشكلة اللاوجود ، ان نتخلص من الآن فصاعدا من مشكلة التغير . ذلك لأنه يوضح نظرية هرقليطس وينزع عنها طابع التناقض الظاهري . ومع ذلك فان لدى أفلاطون نظرية اخرى في التغير ترتبط مباشرة بكل من المذهب الذري والفيزياء الرياضية كما نعرفها اليوم . وهو يعرض هذه النظرية في محاورة « طيماوس » ، وهي محاورة أخرى تنتمي الى المرحلة الأخيرة والناضجة من فكر أفلاطون ، ونظرا الى أن تقديم وصف للنظريات التي تعرضها المحاورة عن نشأة الكون سوف يمضي بنا بعيدا ، فاننا نكتفي بان نشير الى ان المحاورة تتضمن قدرا كبيرا من الآراء الفيثاغورية المتطورة ، مع بعض تلميحات عن التفسير الصحيح لحركة الكواكب . بل إنه ليمكن القول إن الفرض القائل بأن الشمس هي مركز المجموعة الشمسية ربما كان من اكتشافات

الأكاديمية . وتعالـج المحـاورة عددا كبـيرا من المسائـل العلمية الأخرى ، ولكن ينبغي علينا ان نتركها جانبا ، وننتقل الى ما يمكن تسميته بالنظرية الذرية الهندسية او الرياضية عند أفلاطون . فتبعا لهذا الرأي يتعين علينـا أن نقـوم بتمييز ثلاثـي بـين الصـورة والمادة الأساسية ، والحقيقة الجسمية للعالم المحسـوس ، والمقصـود بالمادة الاساسية هنا هو المكان الخالي فحسب . أما الواقع المحسوس فهـو حصيلة الجمع بين الصور والمكان الذي تنطبع عليه هذه الصور على نحو ما . وعلى ذلك يكون لدينا وصف للعالم المادي ، الفيزيائي منه والبيولوجي ، على أساس العناصر الأربعة . ولكن هذه بدورها تعد الآن أجساما هندسية تتألف من نوعين من المثلثـات الاولية : ذلك الذي يتألف من نصف مثلث متساوي الأضلاع ، والمثلـث القائـم الزاوية متساوي الساقين ، الذي يشكل نصف مربع . ومن هذين المثلثين نستطيع ان نكوّن أربعة من الأنواع الخمسة المنتظمة للاجسام الجامدة . فالشكل الرباعي الأوجه هو الجـزيء الاسـاسي للنـار . والمكعب هو جزيء التراب ، والمثمن جزيء الهواء ، والشـكل ذو العشرين وجها جزيء الماء ، وعن طريق تفتيت هذه الأجسـام الى مثلثاتها المكوِّنة واعادة ترتيبها نستطيع ان نحدث تحولاً من أحد هذه العناصر الى الآخر . كذلك فان الجزيئات النارية ، التي لها أطراف حادة ، تتغلغل في الأجسام الأخرى ، اما الماء فيتألف من جزيئات أنعم بكثير ، ومن هنا كانت مرونة السوائل .

والواقع ان نظرية التحول التي تُعرض هاهنا تستبـق النظـريات الفيزيائية الحديثة بصورة ملفتة للنظـر . فأفلاطـون يتجـاوز كثـيرا الذرية المادية عند ديمقريطس . ومن الواضح ان المثلثات الأساسية عنده هي المقابل لما يطلق عليه في الفيزياء الحديثة اسـم الجزيئـات

الذرية او الأولية ، التي هي مكونات الجزيئات الاساسية ولنلاحظ ايضا أن هذه الجزيئات لا تسمى ذرات . ولو كان هذا اللفظ قد استُخدم لكان في ذلك ـ بالنسبة الى أي يوناني ـ خروج صارخ عن معاني الألفاظ ، وما زال الأمر كذلك الى الآن ، فكلمة « ذرة atom » تعني حرفيا شيئا لا يتجزأ ، اما الشيء الذي يتألف من أشياء أخرى فلا ينبغي ، إن شئنا الدقة ، أن نسميه ذرة .

في هذه النواحي يظهر أفلاطون على أنه يستبق التراث الأساسي للعلم الحديث ، فالرأي القائل إن كل شيء يمكن رده الى الهندسة ، أصبح يقول به ديكارت صراحة ، كما يقول به أينشتين ، ولكن بصورة مختلفة ، وبطبيعة الحال فان اقتصار افلاطون على أربعة عناصر هو تقييد لنظريته بمعنى ما . ولكن سبب هذا الاختيار هو أن ذلك كان الرأي السائد في عصره ، والشيء الذي حاول أفلاطون القيام به هو ان يقدم تعليلا او تفسيرا لهذا الرأي كيما يحفظ الظاهر ، وكان الفرض الذي استخدمه في ذلك رياضيا . وكما رأينا من قبل ، فان الفكرة القائلة بأن العالم قابل للفهم ، في نهاية الأمر ، على أساس العدد ، كانت جزءا من النظرية الفيثاغورية التي أخذ بها أفلاطون ، وهكذا يكون لدينا نموذج رياضي للتفسير الفيزيائي ، وهذا بعينه هو ، من حيث المنهج ، هدف الفيزياء الرياضية الحاضرة .

اما الربط بين هذه النظرية وبين نظرية الاجسام الجامدة المنتظمة فربما كان أثرا من آثار الصوفية الفيثاغورية . فليس هناك وفقا لهذا التخطيط ، مكان للشكل الاثني عشري ، اذ ان هذا وحده ، من بين الاشكال الخمسة للأجسام ، له أوجه لا تتألف من المثلثين الأوليين ، وانما من أشكال ثمانية منتظمة . وينبغي ان نذكر ان الشكل الثماني

كان من الرموز الصوفية للفيثاغوريين ، ويحتاج تكوينه الى العدد الأصم الذي تحدثنا عنه عندما عرضنا للفيثاغوريين المتأخرين . وفضلا عن ذلك فان الشكل الاثنى عشري يبدو أقرب الى الاستدارة من أي من الأشكال الأربعة الأخرى ، لذلك يجعله أفلاطون معبرا عن العالم . غير ان هذا الخيال التأملي لا يؤثر في صحة النموذج الرياضي أو عدم صحته .

ان المقام لا يتسع هنا لمعالجة النظرية الرياضية عند أفلاطون معالجة كاملة . وعلى أية حال فان من الضروري تجميع هذه النظرية من لمحات بسيطة في المحاورات ، ومن بعض عبارات ارسطو . غير ان من المهم ، مع ذلك ، ان نلاحظ امرين : الأول هو أن افلاطون ، أو الاكاديمية على أية حال ، قد اعاد النظر في نظرية العدد الفيثاغورية كيما يتخلص من انتقادات الايليين لها . وهنا يستبق أفلاطون أيضا رأيا حديثا كل الحداثة ، فهو يرى ان بداية السلسلة الرقمية هي الصفر بدلا من الواحد ، مما يتيح له وضع نظرية عامة للاعداد الصماء ، التي لا ينبغي ان تعد بعد ذلك صماء اذا كنا نلتزم الدقة العلمية الصارمة . وبالمثل اصبح في الهندسة ينظر الى الخط المستقيم على انه ينشأ من حركة نقطة ، وهو رأي يلعب دورا اساسيا في نظرية المعادلات المتغيرة عند نيوتن ، التي كانت من الصور الأولى لما أصبح يعرف بعد ذلك باسم حساب التفاضل . وانا لنرى بوضوح كيف يسهم هذان التطوران في توحيد الحساب والهندسة في إطار روح الديالكتيك .

أما النقطة الهامة الثانية فهي عبارة لأرسطو ذكر فيها ان افلاطون قال ان الاعداد لا يمكن ان تجمع . هذه العبارة الموجزة تنطوي في

الواقـع على بذرة رأي حديث الى ابعـد حد في العـــدد . ذلك لأن أفلاطون اقتفى أثر الفيثاغوريين في النظر الى الأعداد على انها صور . ومن الواضح ان الصور لا يمكن ان تُجمع سويا ، لأن ما يحدث عندما نقوم بعمليات جمع هو أننا نضم أشياء من نوع واحد ، ولتكن مثلا حصى ، اما الشيء الذي يتحدث عنه الـرياضيون فهـو مختلف عن الحصى ، مثلما هو مختلف عن الصور . إنه ، على نحـو ما ، شيء وسط بين الاثنـين ، فما يجمعـه الـرياضيون هو أشياء من نوع غـير محدد ، أي من أي نوع ، بشرط ان يكون النوع واحدا ، في الجانب المطلوب ، بالنسبة الى كل الأشياء التي يتم جمعها . وهذا كله يقترب كل الاقتراب من تعريف العدد الذي قدمه الرياضي الالماني فريجة Frege ، وفيما بعد قدمه وايتهد Whitehead وكاتـب هذه السطـور : فالعدد ثلاثة ، مثلا ، هو فئة كل الأشياء الثلاثية ، والثلاثي هو فئة لاشياء من نوع محدد . وهذا ينطبق على أي عدد أصلي آخر ، فالعدد اثنان هو فئة الأشياء الزوجية ، والزوج فئة لأشياء . وفي استطاعتك ان تجمع ثلاثيا وزوجا من نوع واحد ، ولكنك لا تستطيع ان تجمع العدد ثلاثة والعدد اثنين .

وهذا يؤدي بنا الى نهاية العرض الموجز الذي قدمناه لأهم نظريات أفلاطون . والواقع ان قليلا من الفلاسفة هم الذين بلغوا ما بلغه من اتساع مدى الفكر وعمقه ، ان كان احد قد ناظره على الاطلاق ، ولكن احدا من الفلاسفة لم يتجاوزه ، ولا شك ان اي شخص يود الاشتغال بالبحث الفلسفي يكون قد ارتكب خطأ جسيما لو تجاهله .

***

أما ارسطو وهو ثالث ثلاثة من المفكرين العظام عاشـوا في اثينـا وقدمـوا تعاليمهـم فيهـا ، فقـد كان على الارجح اول الفلاسفـة

المحترفين ، وعلى يد ارسطو نجد الفترة الكلاسيكية في الفلسفة قد اجتازت خط الذروة ، اما من الناحية السياسية ، فقد اخذت اثينا تصبح اقل أهمية ، بعد أن وضع الاسكندر المقدوني ، الذي كان في صباه تلميذا لأرسطو ، أسس امبراطورية بدأ العالم الهلينستي يزدهر في ظلها ، ولكنا سنفصل الكلام في هذا الموضوع فيما بعد .

كان أرسطو ، على خلاف سقراط وأفلاطون ، غريبا في اثينا ، إذ انه ولد في اسطاغيرا Stagiral في اقليم تراقية حوالي عام ٣٨٤ ق.م. . وكان أبوه طبيب البلاط لملوك مقدونية ؛ وعندما بلغ أرسطو الثامنة عشرة من عمره أوفد الى أثينا ليتلقى العلم على أفلاطون في الأكاديمية . وقد ظل عضوا في الاكاديمية حتى وفاة افلاطون في عام ٣٤٨/ ٧ ق.م. اي انه قضى فيها ما يقارب عشرين عاما . ولقد كان رئيس الاكاديمية الجديد سبيوسبيوس Speusippus متعاطفا بشدة مع الاتجاه الرياضي في الفلسفة الأفلاطونية ، وهو الجانب الذي كان أرسطو أقل فهما له من كافة الجوانب الاخرى ، وأشد كراهية له ايضا ، لذلك غادر اثينا وظل طوال الاثني عشر عاما التالية يعمل في أماكن مختلفة . ثم قبل أرسطو دعوة وجهها اليه هرمياس Hermeias زميله السابق في الدراسة الذي أصبح حاكما على ميسيا Mysia على ساحل آسيا الصغرى ، وهناك انضم الى مجموعة من دارسي الأكاديمية وتزوج من ابنة اخي مضيفه ، وبعد ثلاث سنوات سافر الى ميتليني Mytilene في جزيرة لسبوس .

وكما قلنا من قبل ، فان كتاب أرسطو عن تصنيف الحيوان ينتمي الى فترة دراسته في الأكاديمية ، وخلال اقامته في اقليم بحر إيجة ، لا بد ان يكون قد أجرى أبحاثه في علم الاحياء المائية ، وهو ميدان اسهم فيه بنصيب لم يتم تجاوزه الا في القرن التاسع عشر . وفي عام

٣٤٣ استدعى الى بلاط فيليب الثاني في مقدونيا ، ليكون معلما للاسكندر ابن فيليب . وظل ارسطو يقوم بعمله هذا طوال ثلاث سنوات ، غير اننا لا نعرف تفاصيل هذه الفترة من مصادر موثوق بها . وربما كان هذا أمرا مؤسفا ، اذ ان المرء لا بد ان يلح عليه التساؤ ل عن مدى السيطرة التي استطاع الفيلسوف الحكيم ان يمارسها على الامير المدلل . ومع ذلك يبدو من المعقول القول إنه لم يكن هناك الكثير مما يشترك فيه الاثنان . فقد كانت آراء ارسطو السياسية مبنية على دولة المدينة اليونانية التي كانت على وشك الزوال . أما الامبراطوريات المركزية كتلك التي شادها الملك الأعظم (الاسكندر) فكانت خليقة بأن تبدو له ، كما تبدو لجميع اليونانيين ، بدعة دخيلة . فقد كان لدى اليونانيين في هذه المسألة ، كما في غيرها من المسائل الثقافية ، اعتزاز محمود بتفوقهم ، غير أن العصر كان يسير نحو التغير ، وكانت دولة المدينة في أفول ، والامبراطورية الهلينستية في صعود . اما اعجاب الاسكندر بأثينا بسبب ثقافتها فأمر لا ينكره احد ، غير ان هذا شيء كان يشاركه فيه الجميع ، ولم يكن أرسطو هو سببه .

ومنذ عام ٣٤٠ حتى وفاة الملك فيليب في عام ٣٣٥ ، عاش أرسطو في موطنه الأصلي مرة اخرى ، ثم عمل في أثينا منذ ذلك التاريخ حتى وفاة الاسكندر في عام ٣٢٣ . وفي هذه الفترة أسس مدرسة خاصة به ، هي اللوقيوم Lyceum التي سميت باسم معبد قريب منها هو معبد أبولولوكيوس ، اي قاتل الذئب . في هذه المدرسة كان أرسطو يحاضر تلاميذه ، ماشيا بين القاعات والحدائق ، ومتحدثا خلال سيره ، ومن هذه العادة اكتسب التدريس في اللوقيوم اسمه المعروف هو : الفلسفة المشائية peripatetic . ومن الطريف ان

نلاحظ ان الكلمة الانجليزية « حديث او خطاب discourse » تعني حرفيا الجري هنا وهناك . ولم يصبح مقابلها اللاتيني مستخدما بمعناه الحالي ، وهو معنى البرهان المرتكز على العقل ، الا في العصور الوسطى ، ومن الجائز انها اكتسبت هذا المعنى من استخدامها في صدد الفلسفة المشائية ، وان كان هذا امرا يثير الكثير من الجدل .

وبعد موت الاسكندر ، هب الاثينيون ثائرين على الحكم المقدوني . وكان من الطبيعي ان تتجه الشكوك الى أرسطو على أساس انه موال للمقدونيين ، كما اتُّهم بالخروج عن العقيدة . وكما اثبتت حالة سقراط من قبل ، فان مثل هذه الاجراءات القانونية يمكن ان تسفر احيانا عن نتائج لا تسر . غير ان ارسطو لم يكن مثل سقراط ، وقرر ان يتجنب غضب الوطنيين ، حتى لا يرتكب الاثينيون جريمة اخرى ضد الفلسفة ، فترك ادارة اللوقيوم لثيوفراسطس Theophrastus ورحل الى خالكيس Vhalcis حيث مات سنة ٣٢٢ .

ان معظم ما نعرفه من مؤلفات أرسطو ينتمي الى الفترة الأثينية الثانية . ، وليس كل هذه المؤلفات كتبا بالمعنى الصحيح ، فمن المرجح ان بعض هذه المؤلفات مبني على مذكرات دونت أثناء قيامه بالتدريس . وهكذا يبدو ان ارسطو كان أول مؤلف لكتب مدرسية . بل ان بعض هذه المؤلفات تبدو تدوينات قام بها الطلاب انفسهم . وترتب على ذلك أن جاء اسلوب أرسطو مملا يفتقر الى الشاعرية ، رغم ان من المعروف انه كتب محاورات على طريقة افلاطون ، لم يبق منها شيء ، وان كانت بقية مؤلفات أرسطو تشهد بانه لم يكن شخصية أدبية على مستوى أفلاطون ، فبينما كتب أفلاطون روائع درامية ، أنتج أرسطو كتبا مدرسية جافة . وبينما كان

قلم أفلاطون يتدفق بمحاورات حية نابضة ، كان أرسطو ينتج أبحاثا منهجية .

ولكي نفهم أرسطو ينبغي ان نذكر انه أول ناقد لأفلاطون ، ومع ذلك لا يمكن القول إن نقد أرسطو كان يرتكز في كل الأحوال على معرفة صحيحة . وعادة يكون من المأمون ان نثق بأرسطو عندما يسرد آراء افلاطون . أما عندما ينتقل الى تفسير معناها فانه لا يعود موثوقا منه . وبالطبع يمكننا ان نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة في عصره ، وهو أمر يبدو أن عضويته في الأكاديمية تؤكده ، ولكن من المؤكد أيضا انه لم يكن ميالا الى الفلسفة الرياضية لأفلاطون ، بل انه لم يفهمها أبدا في الواقع . وينطبق هذا الحكم نفسه على تعليقات أرسطو على الفلاسفة السابقين لسقراط ، فحين يقدم سردا مباشرا لآرائهم نستطيع ان نعتمد على ما يكتب ، أما التفسيرات فلا بد ان تؤخذ كلها بحذر .

وعلى حين ان أرسطو كان عالما مرموقا للأحياء ، حتى لو تسامحنا مع بعض الأخطاء التي تبدو غريبة الى حد ما ، فان آراءه في الفيزياء والفلك كانت مضطربة الى حد ميئوس منه ، والواقع ان افلاطون الذي جمع بين تراث المدرستين ، الملطية والفيثاغورية ، كان في هذه الناحية افضل منه بكثير ، وكذلك كان العلماء الهلينستيون المتأخرون ، مثل أرسطارخوس Aristarchus وإراتوشثنيس Eratosthenes ، وربما كان أشهر إسهام قدمه أرسطو الى الفكر المنهجي هو مؤلفاته في المنطق . صحيح ان الكثير من هذه المؤلفات كان مستمدا من أفلاطون ، ولكن النظريات المنطقية كانت عند أفلاطون مبعثرة بين مواد أخرى كثيرة ، على حين أنها اصبحت عند أرسطو مركزة ومعروضة بصورة ظلت تُعلم بها دون تغيير تقريبا حتى

الوقت الحاضر .

ولقد كان تأثير أرسطو من الناحية التاريخية معوّقا ، ويرجع ذلك أساسا الى الجمود الأعمى والذليل لدى الكثير من أتباعه . ولكن هذا شيء لا يمكننا بالطبع ان نلقي فيه اللوم على أرسطو نفسه . ومع ذلك يظل من الصحيح ان الإحياء العلمي في عصر النهضة كان يمثل انشقاقا على أرسطو وعودة الى أفلاطون . والواقع ان ارسطو ظل ، في نظرته العامة ، ابنا للعصر الكلاسيكي ، على الرغم من ان أثينا كانت قد بدأت في التدهور قبل أن يولد ، ولم يفهم أرسطو أبدا مغزى التغيرات السياسية التي حدثت خلال حياته ، والتي كان فيها العصر الكلاسيكي قد بلغ نهايته منذ أمد طويل .

ليس من السهل ان نناقش ميتافيزيقا أرسطو ، وذلك لأسباب من بينها أنها مبعثرة بين عدد كبير من مؤلفاته ، ومن بينها أنه يفتقر الى الالتزام الواضح القاطع ، وينبغي ان نلاحظ منذ البداية ان ما نسميه الآن بالميتافيزيقا لم يكن يحمل ذلك الاسم في عصر أرسطو ، فالميتافيزيقا ، حرفيا ، تعني ببساطة « ما بعد الفيزيقا » ، وقد اكتسب الكتاب هذا العنوان لأن ناشرا قديما وضعه بعد كتاب الفيزيقا (الطبيعة) عند ترتيبه لمؤلفات ارسطو . ولقد كان الأجدر به ان يضعه قبل كتاب الطبيعة ، لأن هذا موضعه المعقول(*) وقد

(×) يدافع رسل هنا عن وجهة نظر الفلسفات المنطقية والرياضية واللغوية ، التي تجعل من الميتافيزيقا تحليلا للالفاظ أو الأفكار « يسبق » البحث الفعلي في الطبيعة ويمهد له ، على حين ان هناك وجهة نظر أخرى تعبر عنها فلسفات الوجود بوجه عام ، ترى الميتافيزيقا « لاحقة » للبحث في الطبيعة لأنها تبحث في اعم شروط الوجود ، التي لا تُستخلص الا بعد استقصاء القوانين الجزئية في معرفة الطبيعة . والأرجح في نظرنا ان أرسطو كان من الفئة الثانية .

(المترجم)

أطلق أرسطو عليها اسم الفلسفة الأولى ، أي البحث في الشروط العامة الاولى للمعرفة ، غير ان اسم الميتافيزيقا هو الذي قدّر له ان يشيع .

ويمكننا أن ننظر الى اعمال أرسطو في هذا الميدان على أنها محاولة للاستعاضة عن نظرية المثل السقراطية بنظرية جديدة خاصة به . والنقد الأساسي الذي يوجهه أرسطو هو حجة « الرجل الثالث » مطبقة على فكرة المشاركة . وليس في ذلك إلا ترديد للنقد الذي سبق أن عرضه أفلاطون في محاورة « بارمنيدس » . أما البديل الذي اقترحه ارسطو فهو نظرية المادة والصورة . فلنتأمل مثلا المادة الخام التي تستخدم في صناعة عمود في مبنى . تلك هي « المادة » ، اما الصورة فهي أشبه بالتصميم الذي يضعه المعماري للعمود . والفكرتان معا هما ، بمعنى معين ، تجريدان ، من حيث إن الشيء الفعلي يجمع بين الاثنين معا . ويقول أرسطو إن الصورة ، عندما تطبع على المادة ، هي التي تجعل هذه الأخيرة على ما هي عليه ، فالصورة تضفي على المادة خصائصها ، وتحولها بالفعل الى شيء أو جوهر . ومن المهم الا نخلط بين المادة والجوهر اذا شئنا ان نفهم ارسطو فهما صحيحا ، فكلمة الجوهر تعني ، في أصلها اليوناني ، الشيء الموجود في الأساس ، وهو شيء ثابت حامل للصفات ، والواقع ان ميلنا الطبيعي الى التفكير من خلال شكل من أشكال النظرية الذرية هو الذي يجعلنا نتجه الى التوحيد بين الجوهر والمادة . ذلك لأن الذرات ، بالمعنى المطلوب هنا ، هي كيانات جوهرية وظيفتها حمل الصفات وتفسير التغير ، وهذا ما أشرنا اليه من قبل عند حديثنا عن الذريين .

وفي نظرية أرسطو يتبين ان الصورة أهم ، في نهاية الأمر ، من

المادة . ذلك لأن الصورة هي الخلاقة ، على حين ان المادة ، التي هي بالطبع لازمة أيضا ، مجرد أساس خام ، والصورة جوهرية بالمعنى الحرفي ، إذ يتبين مما قيل الآن ان الصور كيانات ثابتة أزلية تكمن من وراء تغير العالم الحقيقي . وعلى ذلك فان الصور بهذا المعنى لا تختلف كثيرا عن المثل أو الصور عند سقراط . فالقول ان الصور جوهرية يعني انها توجد مستقلة عن الأشياء الجزئية . أما كيف توجد هذه الجواهر فذلك ما لم يشرحه ارسطو بوضوح ابدا . وعلى أية حال ، يبدو أنه لم يحاول ان يعزو إليها عالما متميزا خاصا بها . ومن الجدير بالملاحظة ان أرسطو يعتقد ان الصور عنده مختلفة كل الاختلاف عن الكليات . والواقع ان نقد نظرية المثل يرتبط بالفعل بمسألة لغوية بحت . ففي اللغة العادية ألفاظ تدل على الأشياء وألفاظ تدل على ما تكونه هذه الأشياء ، الأولى اسماء ، والثانية صفات ، والكلمة الانجليزية النحوية المعبرة عن الاسماء هي substantives (وتعني الجوهريات) وهي لفظ يرجع الى العصور الهلينستية ويثبت مدى قوة التأثير الذي كان للنظريات الأرسطية على النحويين . وعلى ذلك فالاسماء ألفاظ جوهرية ، على حين ان الصفات ألفاظ كيفية .
ولكن من الخطأ ان نستدل من ذلك على ان من الضروري أن تكون هناك كليات موجودة على نحو مستقل ، تكون الصفات أسماء لها .
وهكذا كان رأي أرسطو في الكليات أقرب الى الطابع العضوي ، وهو امر متوقع من عالم بيولوجي مثله . فالكليات تتدخل على نحو ما في انتاج الأشياء ، ولكنها لا توجد في عالم غامض خاص بها . وعلى الرغم من ان أرسطو لم يكن يقصد من نظريته في المادة والصورة ان تحل محل الكليات ، فلا شك ان لها صلة وثيقة بهذه المشكلة ، وهي كما رأينا لا تنجح تماما في التحرر من نظرية المثل . كما أن من المهم ان نتذكر ايضا ان نظرية أرسطو تسمح لنا تماما بأن نتحدث عن

جواهر لامادية ، ومن امثلة ذلك النفس ، التي هي جوهر لانها هي التي تضفي على الجسم صورته . ولكنها ليست مادية .

وترتبط بمشكلة الكليات مشكلة تفسير التغير ، وهي مشكلة قديمة العهد ، فالبعض يجد هذا التفسير عسيرا الى حد لا يرى معه مفرا من انكاره ، كما فعل بارمنيدس ، وغير هؤلاء يقولون بنوع من المذهب الايلي المعدل ، ويلجأون الى تفسيرات ذرية ، على حين ان غير هؤلاء وأولئك يلجأون الى شكل من اشكال نظرية الكليات . وقد تحدثنا عن هذا كله من قبل . اما عند أرسطو فنجد نظرية القوة والفعل (أو الامكان والتحقق) ، وهي أقرب الى نظرية الكليات منها الى النظرية الذرية .

عند مناقشة نظرية القوة أو الامكان potentiality ينبغي ان نحرص على استبعاد شكل سطحي من أشكالها . فهناك طريقة في الكلام تستخدم فيها كلمة « بالقوة » للتعبير عن نوع من الحكمة الخاملة بعد وقوع الحادث ذاته . فاذا بدأت زجاجة زيت في الاحتراق فقد نقول إن هذا راجع الى انها كانت قابلة للاحتراق بالقوة حتى في الأصل . غير ان هذا ليس تفسيرا على الأطلاق ، والواقع ان اسبابا كهذه هي التي دعت بعض المدارس الفلسفية الى القول باستحالة الاتيان بشيء له جدواه حول هذا الموضوع . ولقد كان انتيستنس Antisthenes الميغاري واحدا من هؤلاء ، كما سنرى فيما بعد . فاصحاب هذا الرأي يذهبون الى ان الشيء قد يكون على نحو ما وقد لا يكون ، وكل ما عدا ذلك هراء . ولكن من الواضح أننا نطلق بالفعل أحكاما مثل « الزيت قابل للاشتعال » ، وهي أحكام لها معناها بلا جدال . وهنا يأتي تحليل أرسطو ليقدم الاجابة الصحيحة . فحين نقول ان الشيء يتصف بالصفة س بالقوة ، نعني انه سيصبح كذلك بالفعل

اذا توافرت شروط معينة . فالقول إن الزيت قابل للاشتعال معناه الاعتراف بأنه ، اذا توافرت مجموعة من الشروط يمكن تحديدها ، سيشتعل الزيت . أي أنه اذا كانت الحرارة هي المطلوبة ، وأشعلت عود ثقاب وقربته من سطح الزيت ، فانك ستوقد فيه النار . وبالطبع فان الشروط المطلوبة لا بد ان تكون من النوع القابل للحدوث أو للتحقيق . وبهذا المعنى يكون المتحقق أو الموجود بالفعل سابقا منطقيا للممكن ، اولما يوجد بالقوة . وهكذا يمكن الآن تقديم تفسير للتغيير على اساس القول بجوهر يحمل بالقوة مجموعة من الصفات التي تتحقق فيه واحدة تلو الأخرى . وأيا كانت عيوب مثل هذا التفسير من الناحية العملية ، فانه على الأقل ليس سطحيا أو منعدم القيمة من حيث المبدأ ، إذا تذكرنا التحليل الأرسطي للامكان او الوجود بالقوة . ولا شك أن هذا الفهم يذكرنا بسقراط وأفلاطون اكثر مما يذكرنا بالذريين ، على ان رأي أرسطو قد تأثر جزئيا باهتماماته العلمية بعلم الأحياء ، حيث يكون لفكرة الامكان فائدة خاصة ، على أن العرض الذي قدمناه هاهنا ناقص في ناحية واحدة هامة . فهو لا يذكر كيف أو لماذا تحدث التغيرات ، وهذه مسألة كانت لدى أرسطو عنها اجابة مفصلة جدا ، سوف نبحثها عندما نصل الى نظريته في السببية . اما نظرياته في نشأة الكون ورأيه في ان الله هو العلة الأولى او المحرك الذي لا يتحرك ، فسوف نتركها بدورها الى وقت لاحق . ولكن ينبغي ان نتذكر ان ارسطو كان ينظر الى مذهبه في الالهيات على انه جزء مما نسميه اليوم بالميتافيزيقا .

ولنعد الآن الى أعمال أرسطو في المنطق ، فقد ذكرنا من قبل ان في السمات المميزة للعلم والفلسفة اليونانيين وجود فكرة البرهان فيهما . فعلى حين أن فلكيي الشرق كانوا يكتفون بتسجيل أرصادهم ، فان مفكري اليونان حاولوا تعليلها . وتنطوي عملية إثبات قضية ما ،

على إقامة حجج أو براهين منطقية ، وبطبيعة الحال فقد كان ذلك يحدث قبل أرسطو بوقت طويل ، ولكن لم يحاول احد ، فيما نعلم ، ان يقدم وصفا عاما مفصلا للشكل الذي تتخذه البراهين . وفي هذا الصدد تقدم الينا اعمال أرسطو عرضا شاملا بدا له ، كما بدا للفيلسوف الالماني « كانت » ، كاملا . ولكن ليس من المهم ان نشير الى انه كان في هذه الناحية مخطئا الى حد مؤسف ، إذ أن الخطوة الكبرى هي أنه أدرك إمكان تقديم عرض عام للمنطق الصوري . وربما كان من المفيد ان نؤكد من البدء انه لا يوجد شيء اسمه المنطق غير الصوري . فالمقصود هنا هو الصورة العامة للبراهين ، وهي دراسة تنتمي الى ميدان المنطق .

ويرتكز المنطق الأرسطي على عدد من المسلمات المرتبطة بمذهبه الميتافيزيقي ، أولاها انه يسلم بلا مناقشة بان جميع القضايا تتخذ شكل الموضوع والمحمول . والواقع ان كثيرا من قضايا الحديث المعتاد تتخذ هذا الشكل ، كما ان هذا كان مصدرا من مصادر ميتافيزيقا الجوهر والعَرَض . وبالطبع فان صورة الموضوع والمحمول قد أشير اليها في محاورة « تيتاتوس » لأفلاطون ، والارجح ان ارسطو قد استمدها منها أولا . وفي هذا السياق تنشأ مشكلة الكليات ، إذ تقسم القضايا تبعا لكونها تتحدث عن كليات أو عن أفراد ، ففي الحالة الأولى يمكن ان تشتمل على مجال الكلى كله ، كما في قولنا « كل الناس فانون » ، التي تسمى قضية كلية . او قد تغطي القضية جزءا من الكلى فقط ، كقولنا « بعض الناس حكماء » ، وتسمى هذه قضية جزئية . أما حالة القضية الشخصية فتمثلها قضية مثل « سقراط انسان » ، وعندما نصل الى الجمع بين القضايا في برهان ينبغي أن تعامل القضية الشخصية معاملة القضية الكلية . وتكون القضايا موجبة او سالبة اذا كان شيء ما يُثبَت او يُنفَى عن الموضوع .

وعلى أساس هذا التصنيف يمكننا الآن ان نبحث ما يحدث في حالة البرهان ، فنحن في البرهان نبدأ من قضية واحدة أو أكثر ، نسميها بالمقدمات ، ونستنبط قضايا أخرى تلزم عن هذه المقدمات او تكون نتائج لها . والنموذج الأساسي لكل برهان ، في رأي ارسطو ، هو ما نسميه بالقياس ، فالقياس برهان يشتمل على مقدمتين لكل منهما موضوع ومحمول ، وبينهما حد واحد مشترك . هذا الحد الأوسط يختفي في النتيجة . ونستطيع ان نضرب للقياس المثل الآتي : كل البشر عقلاء ، والأطفال الرضع بشر ، اذن فالاطفال الرضع عقلاء . في هذه الحالة تلزم النتيجة من المقدمات ، فيكون البرهان صحيحا . اما صحة المقدمات او بطلانها ، فتلك بالطبع مسألة اخرى . بل إن من الممكن استخلاص نتائج صحيحة من مقدمات باطلة . ولكن المهم في الامر انه اذا كانت المقدمات صادقة ، فان أية نتيجة تستخلص منها بطريقة صحيحة تكون صادقة . لذلك فان من المهم ان نكتشف اي البراهين القياسية صحيح وأيها فاسد . وقد قدم أرسطو عرضا منهجيا للاقيسة الصحيحة ، فقسم البراهين اولا حسب شكلها ، الذي يتوقف على ترتيب الحدود . وقد اعترف ارسطو باشكال ثلاثة مختلفة ، وتوصل جالينوس الطبيب (حوالي ١٢٠ - ٢٠٠ ميلادية) الى شكل رابع . وفي كل شكل توجد براهين صحيحة وأخرى فاسدة . وقد اخترع الرياضي السويسري اويلر Euler الذي عاش في القرن الثامن عشر ، طريقة بارعة لاختيار البراهين القياسية ، فقد مثّل النطاق الذي يمتد اليه الحد في القياس بدائرة ، فأصبح من السهل ادراك ما اذا كان البرهان صحيحا ام لا . فمن الواضح مثلا ان المثال الذي ضربناه من قبل صحيح . فهو قياس من الشكل الاول اطلق عليه مدرسيو العصور الوسطى اسما فنيا هو « باربارا » Barbara . وبالمثل فان المثل الآتي قياس صحيح

من الشكل الأول : لا حيوان ثدييا يستطيع الطيران ، وكل الخنازير حيوانات ثديية ، اذن لا خنزير يستطيع الطيران ، وهذا الضرب يسمى « كيلارنت Celarent » ولنلاحظ في هذا المثل الخاص ان النتيجة صحيحة برغم ان احدى المقدمات باطلة ، لان الخفافيش ثديية ومع ذلك تستطيع الطيران .

وقد ترتب على سلطة ارسطو التي سيطرت على العصور اللاحقة ان ظل القياس يعد النوع الوحيد من البرهان الذي يعترف به المناطقة قرابة ألفي عام . غير ان ارسطو ذاته كان قد تنبه الى بعض الانتقادات التي وجهت اليه في النهاية . ففي حالة برهان مثل : كل الناس فانون وسقراط انسان ، اذن سقراط فان ، قيل ان معرفة المقدمة الاولى تعني ضمنا معرفة النتيجة ، بحيث ينطوي البرهان على مصادرة على المطلوب . غير ان هذا الاعتراض مبني على سوء فهم للطريقة التي نتوصل بها الى قضية مثل كل أ هي ب . فليس من الضروري ، بل ليس من المألوف ، أن ننظر إلى كل أ على حدة ونرى إن كانت ب . بل اننا ، على العكس ، نكتفي في كثير من الأحيان بتأمل مَثَل واحد لكي ندرك الارتباط المطلوب . ويظهر ذلك بوضوح في حالة الهندسة . فمجموع زوايا كل مثلث يساوي قائمتين ، ولكن لا يوجد عالم هندسة جدير بهذا الاسم على استعداد لتفحص كل المثلثات حتى يرضى ضميره قبل ان يغامر باطلاق حكم عام كهذا .

هذا باختصار ، هو لب نظرية القياس . وقد عالج أرسطو أيضا أنواعا من القياس تتألف من قضايا الجهة ، أي القضايا التي تشتمل على ألفاظ مثل « ربما » و« يجب » بدلا من « يكون » وسوف تبرز اهمية منطق الجهة هذا مرة أخرى في ميدان المنطق الرمزي المعاصر . وعلى أية حال فان نظرية القياس تبدو الآن في ضوء التطورات الأقرب عهدا ، اقل اهمية الى حد ما مما كان يُعتقد . وفيما يتعلق بالعلم ،

فان عملية القياس تترك المقدمات دون اثبات ، مما يؤدي الى اثـارة مشكلة نقطة البداية . ويرى أرسطو أن العلم ينبغي أن يبدأ بقضايا لا تحتاج الى اثبات ، يسميها « بديهيات axioms » وهذه القضـايا لا يتعين أن تكون شائعة في التجربة ، بشرط ان تكون مفهومة بوضوح بمجرد ان تفسر . وربما كان من المفيد أن نشير الى أن هذا يتعلـق بعرض هيكل للوقائع العلمية ، ولا يتعلق بعملية البحث والاثبات العلمـــي ذاتهـــا . ذلك لأن ترتيب العـــرض يخفـــي دائما ترتيب الاكتشاف . ففي السعي الفعلي وراء الكشف ، يوجد قدر كبير من الاضطراب وعدم الدقة ، يتم التخلص منه بمجرد ان تحل المشكلة .

والأمر الذي يبـدو أنـه كان في ذهـن ارسطـو حـين تحـدث عن البديهيات ، هو الهندسة ، التي كانت في عصره قد بدأت تتخذ شكلا منهجيا ، فأرسطو لا تفصله الا عقود قليلة عن اقليدس . على انه لم يظهر في ذلك الحين أي علم آخر كان قد بلغ المرحلة التي تتيح عرضه بالطريقة التي عرضت بها الهندسة . ويلزم عن ذلك أن العلوم يمكن ان ترتب تصاعديا على نحو ما . وهنا تأتي الرياضيات أولا ، ويليها الفلك ، لانه يحتـاج الى الاستعانـة بالـرياضيات من أجـل تقـديم أسباب للحركات التي يرصدها . وفي هذا الصدد يستبـق أرسطـو أعمالا لاحقة ، ولا سيما تصنيف العلوم عنـد الفيلسـوف الوضعـي الفرنسي أوجست كونت Auguste Conte .

لقد كانت دراسة اللغة ، عند أرسطو ، مبحثـا فلسـفيا هامـا . وكان أفلاطون قد بدأ البحث في هذا الميدان في محاورتي « تيتاتوس » و« السفسطائي » بل ان من المفاهيم الـرئيسية في الفلسفـة اليونـانية مفهوم « اللوجوس logos » وهو لفظ نصادفه لاول مرة في هذا السياق عند فيثاغورس وهرقليطس ، ولهذا اللفظ معان متعـددة ، منهـا : الكلمة ، المقدار ، الصيغة ، البرهان ، التحليل . ولا بد لنا من أن

تتذكر هذه المعاني المتعددة اذا ما أردنا ان نستوعب روح الفلسفة اليونانية . وواضح ان لفظ « المنطق logic » مشتق من هذا الأصل ، لأن المنطق هو علم « اللوجوس » .

غير أن للمنطق مركزا فريدا على نحو ما ، فهو لا يماثل بالضبط ما نطلق عليه عادة اسم العلوم ، ولقد ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من العلوم تبعا للهدف الرئيسي الذي يحققه كل نوع منها . فالعلوم النظرية تزودنا بالمعرفة ، بالمعنى الذي تكون فيه المعرفة مضادة للظن ، وأوضح مثال لها هو الرياضة ، وإن كان أرسطو يدرج ضمنها الفيزياء والميتافيزيقا . وهو يفهم الفيزياء بمعنى لا يعادل بالضبط المعنى الذي نفهمه اليوم . فهي اقرب الى ان تكون دراسة عامة للمكان والزمان والسببية ، وهي دراسة يندرج جزء منها تحت باب الميتافيزيقا ، او حتى المنطق ذاته مفهوما بمعنى أوسع .

وتلي ذلك العلوم العملية ، كالأخلاق ، التي تستهدف تنظيم سلوك الانسان في المجتمع ، وأخيرا العلوم الانتاجية ، التي تهدف الى توجيهنا نحو انتاج موضوعات مفيدة أو ممارسة الفنون ، على أن المنطق لا يدخل على ما يبدو ضمن اطار اي من هذه العلوم ، لذلك لم يكن علما بالمعنى المعتاد ، وانما هو طريقة عامة للتعامل مع الأشياء تعد امرا لا غناء عنه للعلم . فهو يزودنا بمعايير للتمييز والبرهان ، ويمكن ان يعد اداة نستعين بها في البحث العلمي . وهذا هو معنى الكلمة اليونانية « اورجانون » ، التي استخدمها أرسطو حين كان يتحدث عن المنطق ، اما لفظ المنطق ذاته فقد وضعه الرواقيون فيما بعد . وأما عن دراسة صورة البرهان ، فقد اطلق عليها أرسطو اسم التحليلات analytics التي تعني حرفيا « تحرير » ، اما الشيء الذي نحرره لكي نفحصه فهو تركيب البرهان .

وعلى الرغم من ان المنطق له علاقة بالألفاظ ، فانه عند أرسطو لا

يختص بالألفاظ وحدها . ذلك لأن معظم الألفاظ علامات اعتباطية تدل على أشياء غير لفظية . فالمنطق اذن مختلف عن النحو ، وان كان من الممكن ان يؤ ثر المنطق في علم النحو . كذلك فان المنطق مختلف عن الميتافيزيقا ، لانه لا يتعلق بالوجود بقدر ما يتعلق بطريقة معرفتنا له ، وهنا يكون لرفض ارسطو لنظرية المثل اهمية خاصة ، إذ ان من يعتنق هذه النظرية قد ينظر الى المنطق بالمعنى الضيق الذي نبحثه على انه هو ذاته الميتافيزيقا ، أما أرسطو فيراهما متميزين . وقد استعان في محاولته حل مشكلة الكليات بما يمكننا ان نسميه بالتصورات ، التي تتميز عن المثل بأنها لا توجد في عالم خاص بها . واخيرا فان المنطق مختلف عن علم النفس . وتكشف لنا الرياضيات عن هذا الفارق بوضوح ، فالترتيب الاستنباطي لكتاب اقليدس في الهندسة شيء ، والمسارات الذهنية المتعرجة التي ينطوي عليها التفكير الرياضي المؤدي الى كشف هذه المعرفة شيء آخر مختلف كل الاختلاف . اي أن البناء المنطقي للعلم وسيكولوجية البحث العلمي شيئان متميزان ومنفصلان . وكذلك الحال في علم الجمال ، حيث لا تكون لمزايا اي عمل فني علاقة بالأحوال النفسية التي تحكمت في انتاجه .

ولا بد لأي بحث في المنطق ان يقوم ، على سبيل التقديم ، بدراسة بناء اللغة وما يمكن أن يقال فيها . وفي مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورجانون) تتم هذه الدراسة في كتاب بعنوان « المقولات » ، وهنا أيضا نجد البداية عند افلاطون ، كما رأينا عند مناقشة محاورة « السفسطائي » ، غير أن مناقشة أرسطو للموضوع أقرب كثيرا الى الواقع ، وأكثر اهتماما بحقائق اللغة ، فهوة يميز بين عشرة أصناف مختلفة يمكن الاهتداء اليها في الحديث ، هذه الأصناف هي : الجوهر ، والكيف ، والكم ، والاضافة (العلاقة) ،

والمكان ، والزمان ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال . الأول هو الجوهر ، اي ما تتحدث عنه أية عبارة . اما المقولات الأخرى فتشمل مختلف أنواع العبارات التي يمكن ان تقال عن الجوهر . وهكذا فاننا اذا تحدثنا عن سقراط فقد نقول إن لديه صفة (أو كيفية) معينة ، مثل كونه فيلسوفا . كما أن له حجما معينا ، وهذا يعني تطبيق مقولة الكم ، وله علاقات معينة بالأشياء الاخرى ، كما انه يحل في مكان وله موقع في الزمان ، ويتفاعل مع ما يحيط به بأن يقوم بأفعال وتحل عليه أفعال أخرى ، وسوف نرى فيما بعد أن هناك صيغا أخرى أحدث عهدا لنظرية المقولات ، وان كانت هذه في معظم الحالات قد اصطبغت بصبغة ميتافيزيقية تختلف عن الدراسة اللغوية التي قام بها أرسطو . ويصدق هذا بوجه خاص على كانت وهيجل .

وبطبيعة الحال فان المقولات تجريدات ، وهي تجيب عن اهم الأسئلة التي يمكن ان تطرح عن أي شيء . وقد نظر أرسطو الى المقولات على أنها ما تعنيه الألفاظ بذاتها . ومعانى الألفاظ موضوعات للمعرفة بمعنى يختلف عن دلالة الأحكام ، ففي الحالة الاولى يكون لدينا ادراك مباشر ، كما يقول ارسطو . وعلم اللغويات الحديث يعبر عن ذلك أحيانا بقوله ان « لدينا تصورا » لشيء ما . أما نوع المعرفة التي نكتسبها في حالة الحكم الصائب فأمرها يختلف كل الاختلاف : فهنا تتجمع التصورات لكي تدل على حالة معينة .

إن منطق ارسطو هو أول محاولة لعرض الصورة العامة للغة والبرهان بطريقة منهجية . وقد كان أفلاطون هو المصدر الذي استوحى منه جانبا كبيرا من هذا المنطق ، غير أن هذا لا ينقص من قدره في شيء . فعند أفلاطون تثار المسائل المنطقية هنا وهناك في مختلف أجزاء المحاورات وقد تطرح مسألة معينة ثم يصرف النظر

عنها حسبما تمليه الظروف في اللحظة نفسها . اما ارسطو فقد انجز بالنسبة الى المنطق ما سينجزه اقليدس بالنسبة الى الهندسة بعده بوقت قصير . وقد ظل لواء السيادة منعقدا لمنطق ارسطو حتى القرن التاسع عشر . واصبح المنطق ، شأنه شأن الكثير مما انتجه ارسطو ، يعلم بطريقة متحجرة على ايدي اناس انبهروا بسلطة أرسطو الى حد لم يعودوا معه يجرأون على مناقشة أية فكرة من أفكاره . غير أن من السمات المميزة لمعظم فلاسفة العصر الحديث في فترة إحياء العلوم أنهم كانوا ساخطين أشد السخط على اتباع ارسطو من المدرسيين ، فأدى ذلك الى رد فعل ضد أي شيء يرتبط باسم أرسطو ، وهو أمر يؤسف له ، اذ أننا نستطيع أن نتعلم من أرسطو أشياء كثيرة قيمة . غير ان منطق ارسطو كان مشوبا بنقص خطير في ناحية هامة ، هي انه لم يهتم بالبراهين التي تنطوي على علاقة ، والتي لها أهمية خاصة في الرياضيات . فلنتأمل مثلا بسيطا ، كقولنا : أ اكبر من ب ، وب اكبر من جـ ، اذن أ اكبر من جـ . هنا يكون الشيء الأساسي هو الطابع المتعدي (القابل للانتقال) للعلاقة « اكبر من » ولا شك ان المرء يستطيع ان يحشر هذا البرهان ، بشيء من البراعة ، في قالب القياس ، ولكن هذا يبدو مستحيلا في الحالات الاكثر تعقيدا ، وحتى في هذه الحالة يختفي الطابع العلائقي للبرهان .

ولننتقل الان الى بعض المشكلات العامة التي تندرج تحت باب الفلسفة الطبيعية ، وهو الموضوع الذي يناقش اساسا في كتاب يحمل هذا الاسم ، ولنذكر ان الكلمة اليونانية « الفيزياء » تعني الطبيعة . وحين ألف أرسطو كتابه هذا كان هناك من قبله عدد كبير من الفلاسفة السابقين الذين كتبوا مؤلفات بعنوان : « في الطبيعة » ، وعلى هذا النحو كتب كل فيلسوف ، منذ أيام طاليس ، كان يعتقد أنه قد اكتشف أخيرا الأسرار الحقيقية لعمل الطبيعة . أما المعنى

الحالي لكلمة الفيزياء فيدل على شيء اكثر تحديدا ، وإن كانت هذه المسائل العامة تظل تتدخل فيها . وقد ظلت الفيزياء حتى عهد ليس بالبعيد تسمى بالفلسفة الطبيعية ، وهو تعبير ما زال يستخدم في جامعات اسكتلندة . ولكن من الواجب الا نخلط بين هذا التعبير وبين فلسفة الطبيعة عند المثاليين الألمان . التي هي نوع من الانحراف الميتافيزيقي في الفيزياء . ولكن هذه على أية حال ، مسألة سنعرض تفاصيلها فيما بعد .

ومن اهم الموضوعات في هذا الصدد نظرية أرسطو في السببية ، التي ترتبط بنظريته في المادة والصورة . فالسببية لها جانب مادي وجانب صوري . والجانب الثاني ينقسم ثلاثة اقسام ، اولها هو الجانب الصوري بالمعنى الدقيق ، الذي يمكن ان نسميه بالتشكيل أو التصميم ، والثاني هو الفاعل الذي يحدث التغيير بالفعل ، مثلما يؤدي الضغط على الزناد الى اطلاق البندقية . اما الثالث فهو الهدف أو الغاية التي يسعى التغيير الى تحقيقها . هذه الجوانب الثلاثة تسمى بالأسباب أو العلل الصورية والفاعلة والغائية ، على التوالي . ولنضرب لذلك مثلا يوضح المعنى المقصود ، فلنتصور حجرا معلقا على حافة درجة من درجات سلم ، يُدفع به فوق الحافة ويوشك على السقوط ، في هذه الحالة يكون السبب المادي هو مادة الحجر ذاته ، ويكون السبب الصوري هو الشكل العام للسلم وموقع الحجر فيه ، اما السبب الفاعل فهو ما يقوم بدفع الحجر . وأخيرا فان السبب الغائي هو رغبة الحجر في البحث عن أدنى مستوى ممكن ، أي قوة الجاذبية .

ولسنا في حاجة الى ان نقول الكثير عن السببين المادي والصوري . فنحن لم نعد نتحدث عنهما بوصفهما اسبابا أو عللا ، وانما هما شرطان ضروريان في موقف سببي ، بمعنى انه لا بد من

وجودهما لكي يحدث أي شيء على الاطلاق . اما العلة الفاعلة والعلة الغائية فهما تستحقان شيئا من التعليق . فالعلة الفاعلة هي ما يطلق عليه في المصطلح الحديث اسم العلة او السبب فحسب ، فالحجر يسقط من سلم لأن شيئا ما أو شخصا ما قد دفعه . وهذا هو النوع الوحيد من السببية المعترف به في العلم الفيزيائي ، فالاتجاه العام في العلم يحاول ايجاد تفسيرات على أساس العلل الفاعلة . اما فكرة العلة الغائية فلا يعترف بها اليوم في الفيزياء ، وان كان المصطلح الفيزيائي يحوي آثارا من فكرة الغائية ، فهناك تعبيرات مثل الجذب والتنافر ، والبحث عن المركز ، وما شابهها ، هي بقايا للمفاهيم الغائية ، وهي تذكرنا بان نظرية ارسطو في السببية ظلت لا تناقش حتى ما يقرب من ثلاثمائة وخمسين عاما من عصرنا الحالي . والمشكلة التي تنطوي عليها العلة الغائية تشبه الى حد بعيد ذلك الخطر الذي نتعرض له حين نستخدم فكرة الامكان او الوجود بالقوة ، كما اوضحنا من قبل . فالقول ان الحجر قد سقط لان لديه ميلا الى السقوط يعني في الواقع عدم تقديم اي تفسير على الاطلاق . ولكننا نلاحظ ، في هذه الحالة أيضا ، ان هناك مناسبات معينة يحقق فيها استخدام المصطلح الغائي اهدافا معقولة ، ففي ميدان الاخلاق ، مثلا ، لن يكون من الخطأ ان نشير الى هدف ما على انه سبب لسلوك او فعل من نوع معين . وهذا يصدق على ميدان الفاعلية الانسانية بوجه عام . فتوقع احداث مستقبلية في الوقت الحاضر يمكن أن يكون دافعا لأفعالنا . كما يصدق هذا على الحيوانات أيضا ، بل ان هناك حالات قد يشعر المرء فيها بالميل الى استخدام هذه الطريقة في الكلام في حالة النباتات بدورها . فمن الواضح اذن ان الغائية ليست تعبيرا باطلا حين يكون موضوعنا متعلقا بمشكلات بيولوجية أو اجتماعية . ولقد كانت اهتمامات ارسطو بالبيولوجيا هي التي اوحت اليه بفكرة

العلل الغائية . وفي هذا الصدد يتضح ان الغائية والامكان أو الوجود بالقوة يسيران جنبا الى جنب . فعالم البيولوجيا يتساءل كيف تؤدي البذرة الى ظهور نبات أو حيوان مكتمل النمو . ولو استخدم لغة أرسطو لقال إن البذرة تحتوي بالقوة على الشجرة ، وان ما يجعلها شجرة هو ميل لديها الى ان تحقق ذاتها ، هذه الطريقة في الكلام هي بالطبع نموذج للاستخدام السيء لهاتين الفكرتين ، ويمكن القول بوجه عام انه كلما تطور العلم ، حلت محل التفسيرات الغائية تعليلات تستخدم الاسباب الفاعلة . وحتى علم النفس ذاته يسير في هذا الاتجاه ، فالتحليل النفسي ، ايا كانت مزاياه او عيوبه ، يحاول تفسير السلوك عن طريق ما حدث من قبل ، بدلا من تفسيره عن طريق ما يمكن ان يحدث فيما بعد .

ان المصدر النهائي الذي تستمد منه النظرة الغائية قوتها هو ذلك النظام الذي تكشف عنه مظاهر البيئة الطبيعية المحيطة بنا ، ذلك لأن الضرورة السببية ، التي ترتبط بالسببية الفاعلة ، تبدو قوة عمياء لا يقدم الينا مسارها تفسيرا لهذا النظام . اما الغائية فتبدو وكأنها قد اكتسبت قدرة على التنبؤ . وهنا أيضا قد يؤدي الاهتمام بالمجال البيولوجي الى تفضيل وجهة النظر الغائية . ولكن أرسطو ، على أية حال ، يعترف بتأثير الضرورة والغائية معا . ومن الواضح ان معرفة الطبيعة لا يمكن ان تزدهر لو سارت في هذا الطريق . غير أن علم الفيزياء بوجه خاص قد عانى من نكسة خطيرة لم تتم ازالة آثارها الا حين حدثت على يد جاليليو عودة ، في ميدان المنهج ، الى أفلاطون . ذلك لان فكرة الغائية لا تجد لها عند الرياضي مكانا كذلك الذي تجده عند عالم البيولوجيا . وليس لنا ان ندهش حين نجد افلاطون متحررا منها (*) والخطأ الأساسي في الغائية هو أنها

(*) يستطيع المرء ان يختلف بقوة مع رأي رسل هذا ، إذ أن المكانة الاساسية التي كان يحتلها « مثال الخير » عند افلاطون ـ وهو اعلى المثل وغايتها جميعا ، وبالتالي اعلى الموجودات ،

لاهوتية او تشبيهية بالانسان . فالبشر هم الذين توجد لديهم اهداف ويسعون الى تحقيق غايات ، وعلى ذلك ففي الميدان البشري يكون للغائية معنى بالفعل . ولكن العصي والأحجار لا تستهدف غايات ، ولا جدوى من محاولة الحديث عنها كما لو كانت لها غايات كهذه . وبطبيعة الحال فاننا نستطيع ان نستخدم مفهوم الميل او الاتجاه tendency بعد اتخاذ الاحتياطات اللازمة ، كما حدث في حالة مفهوم الامكان أو الوجود بالقوة ، .

إن القول بأن لدى الحجر ميلا الى السقوط يعني انه سيسقط اذا توافرت شروط معينة ، ولكن هذا لم يكن ما تصوره أرسطو . فالغائية عنده ترتبط بالهدف ، وهو يستدل على ذلك من وجود النظام ، الذي يدل في رأيه على وجود تدبير مقصود ، ومن الواضح ان دراسة العلم الفيزيائي لا يمكن ان تزدهر في ظل مثل هذه المبادىء . ذلك لأننا اذا اشبعنا حب الاستطلاع لدى الباحث بتفسيرات وهمية ، فعندئذ لن تظهر التفسيرات الحقيقية للظواهر الطبيعية . ولقد أساء ارسطو للعلم اساءة بالغة في ميدان الفلك بالذات . فقد ادت به نظرية الغائية ، التي كانت تنسب لكل شيء مكانه الخاص ، الى التمييز بين عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر ، بحيث كان يرى ان العالمين تحكمهما مبادىء مختلفة . مثل هذا التأمل المسرف في الخيال يبدو لنا جنونا محضا اذا ما قارناه بعلم الفلك المتقدم في الاكاديمية . غير ان الضرر الحقيقي قد اتى من

= وسبب وجودها ـ تؤكد ان الغائية كانت متغلغلة في نسيج الفكر الافلاطوني ، حتى لو لم تكن قد ظهرت كمصطلح صريح ، فالمذهب الذي يتخذ من فكرة اخلاقية كالخير دعامة للكون بأسره ، هو أقوى تعبير عن كمون الغائية في العالم . بل ان المذهب الغائي لم يظهر ، في معظم الحالات ، الا من اجل تأكيد وجود صبغة اخلاقية لمسار الكون ، وزيادة تقريب هذا المسار من القيم والأهداف الانسانية ، ونفي صفة الضرورة عنه .

(المترجم)

جانب اولئك الذين لم يرضوا ان يتعاملوا مع ارسطو بطريقة نقدية ، وقبلوا كل ما قال به بدلاً من ان يرفضوا ما كان غير مقبول لديه ، مما ادى الى النيل من سمعته بوجه عام ،

وهناك موضوع عام آخر تناقشه الفلسفة الطبيعية ، هو المكان والزمان والحركة . وقد تحدثنا عن المفهوم الاخير في صدد الكلام عن التغير . ولكن يجدر بنا ان نلاحظ طريقة ارسطو في معالجة الموضوع . فعلى حين ان الايليين قد وجدوا صعوبات يستحيل التغلب عليها ، عندما حاولوا ايجاد تفسير للحركة ، نرى ارسطو يعالج المسألة من طرفها الآخر . فالحركة تحدث بالفعل ، ولا بد ان تكون هذه هي نقطة بدايتنا . وبناءعلى تسليمنا بذلك ، تصبح المشكلة هي كيفية تعليلها . ونستطيع ان نقول في هذا الصدد ، مستخدمين تعبيرا حديثا ، ان ارسطو اتخذ الموقف التجريبي في مقابل الموقف العقلي عند الايليين . ولهذه النقطة اهميتها ، وخاصة لأن هناك اعتقادا خاطئا يشيع القول به وهو ان ثمة شيئا غير سليم ، ولا يمكن الاعتماد عليه ، في الموقف التجريبي . ففي حالة الحركة مثلا يدافع أرسطو عن الرأي القائل بأن هناك اتصالا ، وهذا موقف معقول الى ابعد حد ، يتيح له ان يمضي بعد ذلك الى التساؤ ل عما ينطوي عليه هذا الاتصال ، مع الاعتراف باستحالة التوصل الى المتصل عن طريق المنفصل . وهذه النقطة الاخيرة كثيرا ما يغفلها الرياضيون الذين كانوا يأملون ، منذ ايام فيثاغورس ، في تشييد عالم رياضي من لا شيء . فعلى حين ان من الممكن بناء نظرية تحليلية في الاتصال على اساس منطقي بحت ، فان تطبيقها على الهندسة يتوقف على التسليم مقدما بالاتصال .

لقد كان نوع الحركة الذي بحثناه من قبل هو التغير الكيفي . ولكن هناك نوعين آخرين للحركة ، هما التغيير الكمي والتغير في

المكان . وهذه هي الفئات الثلاثة الوحيدة التي يمكن ان تندرج تحتها الحركة . فليس من الممكن وفقا لنظرية ارسطو ارجاع كل تغير الى حركة الجزيئات ، كما فعل الذريون ، اذ ان من المستحيل ارجاع مقولة أو فئة الى الأخرى ، وهنا ايضا نجد رأي ارسطو يميل الى ناحية المذهب التجريبي ، اما الذريون ، الذين كانوا،كما رأينا ، ورثة التراث الايلي ، فكانوا يفكرون على أساس مبدأ الرد ، الذي يتميز به الفلاسفة العقليون .

اما نظرية ارسطو في الزمان والمكان فتشترك مع الآراء الحديثة في جوانب كثيرة ، فأرسطو يستدل على وجود المحل او الموقع من حقيقة ان الموضوعات المختلفة يمكنها ان تشغل نفس المكان في أزمنة مختلفة . وعلى ذلك فمن الواجب التمييز بين المكان وبين ما يوجد في المكان . ولكي نحدد موقع شيء ما ، يمكننا ان نبدأ بتحديد منطقة يكون فيها ، ثم نزيد هذه المنطقة تحديدا بالتدريج حتى نصل الى محله الخاص . وهذه الطريقة في التفكير هي التي ادت بأرسطو الى تعريف محل جسم ما بانه حدوده . ولكن هذا يبدو ، ظاهريا ، كما لو كان نتيجة هزيلة يتم الوصول اليها بعد مناقشة مشكلة تبدو عويصة حقا . غير ان تحليل هذا النوع من المشكلات يؤدي في كثير من الاحيان الى بلوغ نتيجة تدهشنا بساطتها وواقعيتها ، وفضلا عن ذلك فان هذه الحلول ، مهما بدت مائعة ، تنطوي دائما على نتائج هامة . ففي الحالة الراهنة نستنتج ان من المعقول ، بالنسبة الى اي موضوع ، ان نسأل اين هو ، ولكن لا معنى للسؤال : اين العالم ؟ ذلك لان الأشياء كلها موجودة في المكان ، اما الكون فلا ، فالكون ليس متضمنا في اي شيء ، وهو في الواقع ليس شيئا بالمعنى الذي تكون به الكراسي والطاولات اشياء . وهكذا نستطيع بكل ثقة ان نقول لأي شخص يود السفر الى الاطراف النهائية للعالم انه يبحث

عن شيء يستحيل الاهتداء اليه .

ولكن ينبغي القول إن أرسطو في تحليله للمحل او الموضع لا يقدم نظرية في المكان بالمعنى الذي يقصده الرياضيون او الفيزيائيون ، بل ان ما يقوم به أقرب الى التحليل اللغوي ، ومع ذلك فان هناك صلة بين الأمرين ، فاذا استطعنا تحليل معنى المواضع أو المحلات فان هذا سيساعدنا بغير شك على تحسين فهمنا للقضايا المتعلقة بالمكان .

وقد ذهب أرسطو على عكس الذريين ، الى انه لا وجود للفراغ ، وهو يقدم عددا من الحجج لاثبات هذا الرأي ، وكلها حجج باطلة . واطرف هذه الحجج هو « برهان الخلف reductio ad absurdum » ، الذي يبدأ من ان سرعة الاجسام في وسط ما تتفاوت حسب كثافة الوسط ووزن الجسم ، ومن هذا يستنتج اولا ان الأجسام لا بد أن تتحرك في الفراغ بسرعة لا نهائية ، وهو أمر ممتنع ، لأن كل حركة تحتاج الى وقت ما . وفضلا عن ذلك ، فان الجسم الأثقل لا بد ان يتحرك أسرع من الجسم الأخف ، ولكن هذا لا يتعين ان يحدث في الفراغ . وعلى أساس هاتين الحجتين يعلن ان الفراغ مستحيل . ولكن النتائج لا تلزم في الواقع عن المقدمات . فقولنا ان الجسم يتحرك على نحو اسرع في الوسط الاقل كثافة ، لا يلزم عنه ان يتحرك الجسم بسرعة لا نهائية في الفراغ . اما عن النقطة الاخرى فان الملاحظة تثبت ان الجسم الخفيف يسقط ، في المكان المفرغ ، بنفس السرعة التي يسقط بها الجسم الثقيل . على ان اخطاء ارسطو بشأن الفزاغ لم تكتشف الا بعد عصره بحوالي ألفي عام ، ومع هذا كله فان الانصاف يقتضينا ان نقول إن العلماء لم يكونوا مرتاحين لفكرة الفراغ حتى في العصر الحديث ، ولذا ملأوه بمادة من نوع خاص كالاثير ، او في الفترة الأخيرة بتوزيعات للطاقة .

أما مناقشة ارسطو للزمان فتشبه تحليله للمكان الى ابعد حد ،

فالاحداث تقع في تعاقبات زمنية مثلما توجد الاشياء في سلسلة من الأمكنة . وكما أن لكل شيء مكانه الخاص فان لكل حادث أيضا زمانه الخاص . وفيما يتعلق بالاتصال ، يميز أرسطو ثلاث طرق يمكن ان تُرتب بها الأشياء . فهي اما ان تكون متعاقبة ، بحيث يأتي أحدها بعد الآخر دون أي حد متوسط في السلسلة التي نبحثها . واما أن تكون الأشياء متصلة ، كما يحدث حين تتجاور الحدود المتعاقبة ، واخيرا يكون الترتيب متصلا اذا كانت الاطراف المتوالية تشترك في حدود واحدة . واذا كان شيئان متصلين احدهما بالآخر فانهما يكونان متلاصقين ، ولكن العكس ليس صحيحا ، وبالمثل فان الشيئين المتلاصقين متعاقبان ايضا ، ولكن ليس العكس .

وبعد تأكيد هذه الامور الأولية ، نرى ان الكم المتصل لا يمكن ان يتألف من عناصر غير قابلة للقسمة ، ومن الواضح ان غير القابل للقسمة لا يمكن ان تكون له حدود ، والا لأمكن تقسيمه بعد ذلك . اما اذا لم يكن للأشياء غير القابلة للقسم حجم ، فلا معنى لوصفها بانها متعاقبة اومتجاورة او متصلة ، فمثلا توجد بين أية نقطتين في مستقيم نقط اخرى ، وبالمثل توجد بين أية لحظتين في امتداد زمني لحظات اخرى . وهكذا فان المكان والزمان متصلان وقابلان للقسمة الى ما لا نهاية . وفي هذا الصدد ينتقل ارسطو الى تفسير مفارقات زينون . والحل الذي يقدمه صحيح بالفعل ولكن تغيب عنه النقطة الرئيسية في حجج زينون . فكما رأينا من قبل ، لم يحاول زينون ان يقدم نظرية ايجابية خاصة به ، وانما اخذ على عاتقه ان يثبت وجود شوائب في نظرية الوحدات التي قال بها الفيثاغوريون . ولو تركنا جانبا تحريفاته الايلية لكان من الممكن جدا ان يتفق مع ارسطو .

اما تفاصيل النظريات العلمية عند أرسطو فلا ينبغي ان تشغلنا هاهنا . فعلى الرغم من انه قام ببعض الاعمال الجيدة ولا سيما في

البيولوجيا ، فان سجله يتعرض للتشويه بفعل آراء مسرفة ما كان ليقبلها أي فيلسوف من السابقين لسقراط . .

لقد رأينا من قبل ان من الممكن ومن المشروع البحث عن العلل الغائية في ميدان الاخلاق ، لان هذا هو الميدان الذي تستمد منه الغائية في المحل الأول . ذلك لأن الخير عند أرسطو هو ما تسعى اليه الأشياء جميعا . ولما كان يرفض نظرية المثل فلن نجد عنده بالطبع مثالا للخير . ويشير أرسطو الى أن لكلمة « الخير » استخدامات عديدة متباينة لا يمكن الجمع بينها في فئة واحدة . ومع ذلك فان الخير في كافة مظاهره مستمد آخر الأمر من خيرية الله . وعلى ذلك فان اختلافه وبُعده عن نظرية المثل ليس بالقدر الذي يبدو عليه للوهلة الأولى ، والواقع أننا نصادف هذا النوع من التأرجح في كافة جوانب فلسفة أرسطو . فهو من جهة ينفصل عن الأكاديمية ، ومن جهة اخرى يبدو راجعا اليها . وفي بعض الحالات التي نتحدث عنها الآن ، يكون من الممكن التميز بين الجانبين وبحث الجانب الأول بحثا مستقلا . والواقع ان التحليل الذي يقدمه لاستخدامات لفظ « الخير » يزودنا ببعض التمييزات القيمة التي قد يغفلها المرء أحيانا ، وهذه مسألة هامة ولكنها لا توصلنا الى الكثير ، وان كان بعض المحللين اللغويين المحدثين قد يقولون انه لا يتبقى شيء ينبغي عمله بعد هذه النقطة ولكنهم ربما كانوا في ذلك متعجلين ، اذ انهم لا يعملون حسابا لذلك الانتشار الشعبي الواسع الذي تحظى به بعض ضروب اللغو . وعلى أية حال فان الحقيقة ليست مسألة قرار يؤخذ بالاغلبية .

اما عن الموقع الميتافيزيقي لفكرة الله ، فان هذه في نظر أرسطو مسألة لا شخصية تماما . فالله هو المحرك غير المتحرك الذي يعطي للعالم الدَّفعة المحركة الاولى . وبعد ان يقوم بهذا العمل ، لا يعود

لديه اهتمام ايجابي بالعالم ، وهو قطعا لا يراقب انفعال البشر . إن إلهه إله فلسفي لا لون له ، وما هو الا ملحق من ملاحق نظريته في السببية .

ولكي نلم بجوهر النظرية الأخلاقية عند أرسطو ينبغي ان نقول شيئا عن نظرية النفس عنده ، فهو يستعير من أفلاطون التقسيم الثلاثي للنفس ، فيتحدث عن النفس الغاذية او النامية ، وعن النفس الحاسة ، والنفس العاقلة ، وأولى هذه النفوس تنتمي الى جميع الكائنات الحية ، لان لديها كلها تمثيلا غذائيا . اما الحساسية فتنتمي الى الحيوانات والبشر ، لا الى النبات ، على حين ان العقل وَقْف على الجنس البشري . ولا تظهر الاخلاق إلا على المستوى العاقل : فالنباتات تتغذى وتنمو فحسب ، والحيوانات تكتفي بان تعيش كالحيوانات . والنفس ، التي تضفي على الجسم وحدة ، هي صورة لمادتها . وهي لا تظل باقية بعد الموت بمعنى شخصي ، وان كان العقل بما هو كذلك خالد .

وتنشأ المشكلة الاخلاقية عندما نسأل عن غاية الحياة البشرية ، وهنا يرى أرسطو ان الغاية هي سعادة النفس العاقلة ، وهذه بدورها تعني عنده حياة عقلية نشطة تزينها الفضيلة ويمارسها المرء بلا انقطاع ، وهكذا فان الفضيلة ، تبعا لنظرية أرسطو ، هي وسيلة لغاية . اما هذه الغاية فانها بالطبع لا تتحقق بنفس المقدار لكل شخص ، غير انها مع ذلك هي اسمى هدف يمكن ان يبلغه الانسان . فحياة التأمل النظري هي الافضل ، تماما كما كانت عند سقراط .

ومن المهم أن ندرك أن هذا لا يعني ، بالنسبة الى اليوناني الذي كان يعيش في عصر أرسطو ، اعتزال الحياة والانصراف عن شئونها . فالحياة الأخلاقية تتطلب أولا نشاطاً وفاعلية ، وإن كانت هذه ينبغي

أن تكون نزيهة . وهكذا فإن حياة التأمل النظري ليست هي السبب الـذي أدى الى التخلي عن المنهج التجريبي ، على الرغـم من ان ارسطو يؤكد أهمية التأمل النظري لحقيقة أدركت من قبل ، أكثر مما يؤكد أهمية الكشف الجديد . ويؤدي هذا الى صعوبة لم ينتبه اليها أرسطو ، إذ أن المرء لكي يكون لديه شيء يختبره أو يقدره ، لا بد له ان يقوم بجهد عقلي أولي ، فمن الذي يحدد إن كان قد انفق من هذا الجهـد قدرا كافيا ؟ الواقـع أن البحـث العلمـي لا يمكن ان يحدد على هذا النحو ، وثانيا فإن المواطن الصالح لا بد له أن يؤدي واجباته الاجتماعية ويقوم بخدمات متعددة في السلم والحرب . أمـا تصور الفلسفة في برج عاجي ، فيرجع الى الرواقيين ، الـذين كان انصرافهم عن عالم الحس هو الذي أدى الى ذبول الحركة العلمية .

وفيما يتعلق بالفضائل الأخلاقية ، أو فضائل الشـخصية ، يقـدم أرسطو نظرية الفضلية بوصفها وسطا . ففي كل حالة يمكن أن يكون هناك إفراط أو تفريط ، وكلاهما لا يشكل أساسا للسلوك القويم ، وانما تكمن الفضيلة في موقع ما بين هذين الطرفين . مثال ذلك ان الشجاعة الحقة ليست هي العدوانية المتهورة ولا الانسحاب الهياب . وقد كانت نظرية الوسط مستوحاة من نظرية التناغم التي ترجع الى فيثاغورس وهرقليطس . وينتقل أرسطو الى تقديم صورة للإنسـان الذي يملك كل الفضائل ، أي الانسان ذي النفس الكبيرة . وهذه الصورة تعطينا فكرة معقولة عن الاشياء التي كان يشيع الاعجاب بها في سلـوك المواطنـين في ذلك العصر . ونتيجـة هذه الصـورة ، باختصار ، تفرض نفسها علينـا فرضـا ، وان كان غياب التواضـع الكاذب منها أمرا يدعو الى الارتياح . فعلى المرء ألا يبالغ في تقدير قيمته ، ولكن عليه أيضا ألا يحط من قدر نفسـه . ولـكن الانسـان الكريم النفس لابد أن يكون في النهاية نوعا نادرا بحق ، لأن معظم

الناس لا تتوافر لهم أبدا فرص ممارسة كل هذه الفضائل . ويركز أرسطو جهده ، كما فعل سقراط وأفلاطون ، على الصفوة الاخلاقية .

على ان نظرية الوسط لا تنجح كل النجاح . فكيف نعرف الصدق مثلا ؟ إننا نعترف بأنه فضيلة ، ولكنا لا نستطيع القول إنه يحتل موقعا وسطا بين الكذب السافر والكذب المحدود ، وان كان المرء قد يعتقد أن هذا الرأي ليس مكروها في بعض الأوساط . وعلى أية حال فإن مثل هذه التعريفات لا تنطبق على الفضائل العقلية .

أما عن الخير والشر الذي يمارسه البشر ، فإن ارسطو يعتقد أن العقل البشري إرادي ، إلا حيث يكون هناك قهر أو جهل . وعلى عكس ماكان يقول به سقراط ، اعترف أرسطو بأن المرء قد يقترف الشر عامدا ، وقد قام الى جانب هذا بتحليل لمعنى الاختيار ، وهى مشكلة لم يكن من الممكن بالطبع أن تنشأ في اطار النظرية القائلة إنه لا أحد يرتكب الخطأ مختارا .

وقد دافع أرسطو ، في نظريته عن العدالة ، عن مبدأ العدالة التوزيعية ، الذي نراه ساريا في تعريف سقراط للعدالة في محاورة « الجمهورية » . فالعدالة تتحقق عندما يتلقى كل فرد النصيب الذي يستحقه . ولكن الصعوبة الكامنة في هذا الرأي هى أنه لا يقدم أساسا لتحديد ما يستحقه كل شخص . فماذا ينبغي أن تكون المعايير في هذه الحالة ؟ إن سقراط يؤكد معيارا واحدا على الأقل ، وهو معيار يبدو موضوعيا بدرجة معقولة ، وأعنى به معيار التعليم . وهذا رأى واسع الانتشار بيننا اليوم . على أنه لم يكن كذلك في العصور الوسطى . على أن من الضروري ، كما هو واضح ، أن تحل مشكلة تحديد ما يستحقه المرء اذا ما شئنا تطبيق نظرية العدالة هذه .

وأخيرا ، لا بد أن نقول كلمة عن آراء أرسطو في الصداقة .

فلكي يعيش المرء حياة خيِّرة ينبغي ان يكون له أصدقاء يشاورهم ويرتكن اليهم في وقت الشدة . وفي رأي أرسطو أن الصداقة امتداد لحرص المرء على ذاته ، يسير في اتجاه الآخرين . فمن مصلحتك الخاصة أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك . وهنا ايضا نجد الاخلاق الأرسطية مشوبة بطابع التعالي والتركيز حول الذات .

وحين ننتقل الى بحث النظرية السياسية عند أرسطو ، نجد أمرين يستلفتان انتباهنا بقوة منذ البداية . أولهما ان البرهان ، في مجال السياسة ، غائي بالضرورة ، وقد كان أرسطو على وعى تام بذلك . وثانيهما أن هناك شبه تركيز كامل على دولة المدينة وحدها . ولنلاحظ بالنسبة الى هذا الأمر الثاني ، أن أرسطو لم ينتبه الى أن أيام دولة المدينة اليونانية كانت قد بدأت تزول حتى خلال حياته هو ذاته . إذ كانت مقدونيا قد امتلكت زمام القيادة في اليونان ، وانتقلت تحت زعامة الإسكندر ، الى تشييد إمبراطورية كبرى . ومع ذلك لم يبد أرسطو اهتماما بالمشكلات السياسية لتنظيم كهذا . صحيح أن هناك بضع إشارات باهتة الى الملك الأعظم (ملك الفرس) ، والى مصر وبابل ، غير أن هذه الاستطرادات الثانوية المتعلقة ببلاد خارجية لم يكن لها من وظيفة سوى زيادة ابراز التضاد بينها وبين اليونان . وظلت دولة المدينة ، في نظر أرسطو ، هى التي تمثل الحياة السياسية في أعلى صورها ، أما ما يحدث في الخارج فهو ضرب من البربرية ، مهما اختلفت أشكاله .

ومنذ البداية يستخدم أرسطو المنظور الغائي ، الذي تحدثنا عنه في موضع سابق . فالتجمعات تتكون لكى تسعى نحو غاية معينة . ولما كانت الدولة هى أعظم هذه التجمعات وأشملها ، فلا بد أن تكون الغاية التي تسعى اليها هى الأعظم . وهذه الغاية هى بالطبع الحياة الخيرة كما عرضها مذهبه في الأخلاق ، وهى تتحقق من خلال مجتمع

له حجم معين ، وأعني به دولة المدينة ، التي تتكون عن طريق ضم جماعات أصغر ترتكز بدورها على الجماعة المنزلية أو الأسرة . ومن طبيعة الإنسان أن يحيا بوصفه حيوانا سياسيا ، لأنه يصبو الى الحياة الخيرة . فلا يوجد انسان من الفانين العاديين قادر على الاكتفاء بذاته الى حد أن يعيش وحيدا .

وينتقل أرسطو الى مناقشة مشكلة الرق ، فيقول إننا نجد في كافة مظاهر الطبيعة ازدواجية بين الأعلى والأدنى ، ويتمثل ذلك في النفس والجسم ، والانسان والحيوان . وفي مثل هذه الظروف يكون الأفضل للطرفين أن يكون هناك حاكم ومحكوم . فاليونانيون أعلى بطبيعتهم من البرابرة(*) ، ومن ثم فإن من الطبيعي ان يكون الاجانب عبيدا ، ولكن هذا لا ينطبق على اليونانيين . ونستطيع أن نجد في ذلك اعترافا ، على نحو ما ، بأن الرق لا يمكن تبريره في نهاية الامر . ذلك لأن كل قبيلة من البرابرة ستنظر الى نفسها ، بغير شك ، على أنها اسمى ، وتعالج المسألة من وجهة نظرها الخاصة . والواقع أن هذا هو ما كان يقوم به بالفعل أشباه البرابرة المقدونيون .

وعندما تحدث أرسطو عن مشكلة الثروة ووسائل اكتسابها ، قام بتمييز أصبح له تأثير كبير خلال العصور الوسطى . فالشيء تكون له قيمتان ، إحداهما قيمته الخاصة ، أو قيمته عند الاستعمال ، كما يحدث عندما يلبس المرء زوجا من الاحذية . أما الثانية فهى قيمته في التبادل ، وهى تؤدي الى نوع من القيمة غير الطبيعية ، كما يحدث عند مبادلة زوج الأحذية ، لا بسلعة اخرى من أجل الاستعمال

(*) كان اليونانيون يطلقون اسم البرابرة على الأجانب جميعا ، أى على من ليسوا من اليونانيين ، بغض النظر عن اعتبارات المستوى الحضاري او الثقافي او اللون او العرق

(المترجم)

الخاص المباشر ، بل بمبلغ من المال . وللمال مزايا معينة ، من حيث إنه يمثل شكلا مركزا من أشكال القيمة ، يمكن حمله بطريقة اسهل ، ولكن له عيوبه التي تتمثل في أنه يكتسب نوعا من القيمة المستقلة الخاصة به . وأسوأ مثل لذلك عندما يقرَض المال بفائدة . على أن قدرا كبيرا من اعتراضات أرسطو يرجع على الارجح الى التحامل الاقتصادي والاجتماعي ، إذ كان يرى أنه لا يليق بالسيد المهذب أن يعكف على جمع المال على حساب رعاية الحياة الفاضلة ، ولكنه نسي أن السعي وراء هذه الأهداف مستحيل بغير بعض الموارد المالية . أما عن الإقراض فإن اعتراضه عليه مبني على نظرة ضيقة الى وظيفة رأس المال . فلا جدال في أن الرجل الحر اذا أصابه الفقر فقد يصبح عبدا اذا ما استعان بأحد المرابين في وقت تكون فيه ثروته الخاصة سائرة نحو الهبوط ، وهذا أمر يحق لنا ان نعترض عليه بقوة . غير أن هناك استخدامات أخرى بناءة لرأس المال من أجل تمويل المشروعات التجارية . ولكن من الجائز أن أرسطو لم يشعر بالرضا عن هذا النوع من الاقراض لان التجارة الواسعة النطاق ، وخاصة مع الأجانب ، كانت تعد ضرورة مؤسفة .

فاذا انتقلنا الآن الى مناقشة الدولة المثلى ، وجدنا أن أوصافها عند أرسطو أكثر مرونة وأقل إحكاما من ذلك التخطيط الدقيق الذي نجده في « الجمهورية » ، ويؤكد أرسطو بوجه خاص أهمية وحدة الأسرة ، وهو يرى أن تكوين عاطفة حقيقة يحتم تضييق النطاق الذي تمارس عليه هذه العاطفة ، ولذا فإن الطفل لا بد له ، لكي يتلقى العناية السليمة ، من أن يعيش في ظل رعاية والديه ، أما المسئولية الجماعية الخالصة في هذا الميدان فتؤدي الى الإهمال . ومن جهة أخرى فإن المدينة المثلى كما رسمتها « الجمهورية » موحدة الاتجاه اكثر مما ينبغي . وهى تغفل حقيقة هامة ، هى ان الدولة تجمع ـ في حدود

معينة ـ بين مصالح متباينـة . ولنلاحـظ في هذا الصـدد أن المرء لو اعترف بتعدد المصالح لما وجد حاجة الى « الأكاذيب الملكية » ، وفيما يتعلق بملكية الارض ، يوصي أرسطـو بأن تكون ملـكية خاصـة ، ولكن نواتج الارض ينبغي ان تتمتع بها الجماعة كلها . ومعنى ذلك أنه يدعو الى شكل مستنير من أشكال الملكية الخاصة ، يستخدم فيها المالك ثروته من أجـل صالـح الجماعـة . والشيء الـذي يولـد هذا الشعور بالمسئولية (اتجاه المجتمع) هو التعليم .

ولقد أخذ أرسطو بوجهـة نظـر ضيقـة الى حد ما في نظرتـه الى المواطنة ، فهو يريد أن يقصر لقب المواطن على أولئك الذين لهم حق الاقتراع ، ويكون لهم في الوقت ذاته دور مباشر وفعـال في عملية حكم الدولة . وهـذا يؤدي الى استبعـاد جماهـير الـزراع والصنـاع الغفيرة ، الذين يحـكم عليهـم بأنهـم لا يصلحـون لممارسـة المهـام السياسية . أما إمكان الاشتراك في الحكم عن طريق التمثيل النيابي فلم يكن يخطر ببال أحد في ذلك الحين .

وقد اقتفى أرسطو الى حد بعيد أثر التخطيط الذي وضعه أفلاطون في محاورة « السفسطائي » بالنسبة الى مسألة أنواع الدساتير المختلفة . غير أنه يبرز أهمية الثروة في مقابل العدد . فليس من المهـم أن تحكم القلة أو الكثرة ، وانما المهم هو مدى السلطة الاقتصادية التي يملكها من يحكمون . أما عن عدالة حقوق المطالبين بالسلطة ، فإن أرسطو يعترف بأن الجميع يطالبون بالسلطة لأنفسهم ، مستندين الى مبـدأ واحد للعدالة في كل حالة ، هو المبدأ القائل إن النـاس المتسـاوين ينبغي أن يكون لهم نصيب متساو ، أما غير المتساوين فلا . ولكن الصعوبة تكمن في تقدير معنى المساواة واللامساواة . ذلك لأن من يتفوقون في ميدان معين كثيرا ما يتصورون أنفسهم متفوقين في كل شيء . والوسيلة الـوحيدة للخـروج من هذا المأزق هى في النهـاية

الاعتراف بالمبدأ الاخلاقي . فالمساواة ينبغي أن يحكم عليها على أساس معيار الخير . والخير هو الذي ينبغي أن تكون له السلطة .

وبعد عرض طويل لأنواع الدساتير المختلفة ، يصل أرسطو الى نتيجة هى أن أفضل دستور على وجه العموم هو ذلك الذي لاتكون فيه الثروة مفرطة ، ولا تكون شحيحة . فالدولة التي تغلب فيها الطبقة الوسطى هى الأفضل والأكثر استقرار . ثم ينتقل الى مناقشة أسباب الثورة ووسائل مكافحتها . فالسبب الأساسي هو العدوان على مبدأ العدالة . لأن تساوي الناس أو عدم تساويهم في جوانب معينة ، لا يعني انهم كذلك في كافة الجوانب . وأخيرا يقدم عرضا للدولة المثلى . فسكان هذه الدولة ينبغي أن يكون لهم الحجم المناسب ، والمهارات المناسبة ، ويجب أن يكون في استطاعة العين البشرية أن تحيط بحدودها من فوق قمة جبل ، ولا بد ان يكون مواطنوها من الاغريق ، لأن هؤلاء وحدهم هم الذين يجمعون بين حيوية الشعوب الشمالية وذكاء الشعوب الشرقية .

واخيرا ينبغي ان نشير الى كتاب كان له ، برغم ضآلة حجمه ، تأثير هائل على تاريخ النقد الفني ، ولا سيما في ميدان الأدب المسرحي . ذلك هو كتاب « الشعر » لأرسطو ، وهو الكتاب الذي خصصه كله لمناقشة التراجيديا والشعر الملحمي . وينبغي ان يلاحظ ان لفظ « الشعر » ذاته (poetics) يعني حرفيا ، في أصله اليوناني ، عملية صنع الأشياء . ولذلك كان من الممكن بوجه عام استخدامه للتعبير عن أي نشاط انتاجي ، ولكن هذا الاستخدام يقتصر في سياقنا هذا على الانتاج الفني . فالشاعر ، بالمعنى الذي تحمله هذه الكلمة اليوم ، هو صانع الابيات .

إن كل فن ، في رأي أرسطو ، يعتمد على المحاكاة . وهو يقدم تصنيفا للفنون يبدأ بتمييز التصوير والنحت عن الباقين ، تاركا

الموسيقى والرقص والشعر بمعناه الحديث بوصفها فئة واحدة . وتتميز الأنواع المختلفة للشعر تبعا لمختلف الطرق التي تحدث بها المحاكاة . غير انه لا يشرح لنا أبدا المقصود بالمحاكاة . وبطبيعة الحال فإن الفكرة مألوفة في ضوء نظرية المثل ، التي يمكن فيها أن يقال عن الجزئيات إنها تحاكي الكليات . ويبدو أن المحاكاة عند أرسطو تنطوي على استخدام وسائل مصطنعة من أجل اثارة مشاعر مشابهة للمشاعر الحقيقية . ويظهر لنا أن المناقشة بأسرها تدور وفى ذهن ارسطو فكرة الفن الدرامي ، مادام هذا هو الميدان الذي يطبق فيه مبدأ المحاكاة بطريقة طبيعية تماما . ويزداد ذلك وضوحا حين ينتقل أرسطو الى الحديث عن محاكاة الفعل البشري . فسلوك الناس يمكن ان يصوًّر على أنحاء ثلاثة : فقد نصورهم على ما هم عليه بالضبط . او قد نستهدف محاكاة شيء أعلى من مقاييس السلوك العادية ، أو شيء ادنى منها . وعلى هذا النحو يمكننا أن نميز بين المأساة (التراجيديا) والملهاة (الكوميديا) . ففي المأساة يصور البشر بطريقة أعظم مما هم عليه في الحياة ، وان لم تكن بعيدة عنا الى الحد الذي يحول بيننا وبين ابداء اهتمام متعاطف بأحوالهم . أما الملهاة فتصور الناس بطريقة أسوأ مما هم عليه ، لأنها تؤكد الجانب المضحك في الحياة . فالعنصر الهزلي في شخصية الانسان يعد نقصا ، وان لم يكن نقصا ضارا بوجه خاص . ولنلاحظ هنا نوعا من المزج بين القيم الفنية والقيم الاخلاقية ، وهو ميل يرجع اصله الى محاورة « الجمهورية » حيث يرتبط التقدير الفني بالمعايير الاجتماعية والأخلاقية ارتباطا وثيقا . فالشر البحت لا يمكن أن تكون له قيمة جمالية ، وهى نظرة قاصرة لا تعترف بكل المقاييس الادبية الحديثة .

ويميز أرسطو بعد ذلك بين الشعر الذي يروي قصة ، والشعر الذي يعرض حدثا ، وهذا يؤدي الى التمييز بين الملحمة والدراما .

فأصل الفن الدرامي يرجع الى فنون الالقاء المرتبطة بالطقوس الدينية . ومن الواضح ان المأساة اليونانية قد بدأت من أناشيد معينة كانت تلقَى في الطقوس الأورفية . بل إن من التفسيرات الممكنة للفظ ذاته أنه يشير الى أغنية للماعز ، وهو الحيوان الذي كان رمزاً من رموز أورفيوس . والكلمة اليونانية التي تدل على الماعز هى tragos ، كما ان تكملتها في كلمة « تراجيديا » ، وهى ode تعنى انشودة . ولقد كان للطقوس التراجيدية في أقدم صورها منشد يروى اشعارا ، وجمهور يرد عليه ، كما يحدث في الشعائر الدينية في أيامنا هذه الى حد بعيد . ومن هذا الشكل تطورت فكرة الممثل الاول والجوقة (الكورس) ، كما يبين أرسطو . أما الملهاة فقد نشأت عن الاعياد الديونيزية الصاخبة ، كما يدل اسمها ، الذي يعني أنشودة صاخبة .

وعلى حين أن الشعر الغنائي يستخدم وزنا واحدا طوال الوقت ، فإن المأساة تستخدم أوزانا مختلفة في الأجزاء المختلفة . ولكن الأهم من ذلك ان إطار المشاهد في المأساة محدود . ولا يقدم إلينا ارسطو نظرية واضحة المعالم عن وحدة المكان والزمان والحدث ، بل إن ما يقدمه أقرب الى ان يكون حدودا عملية كامنة في نوعى التأليف . فلا بد أن تؤدَّى المسرحية في جلسة واحدة وفي مكان محصور ، على حين أن الملحمة يمكن ان تكون طويلة الى غير حد ، وتستخدم الخيال مسرحا لها . ويعرِّف أرسطو المأساة بأنها محاكاة الفعل البشري ، وينبغي أن تكون فاضلة ، مكتملة ، ذات ابعاد معقولة ، وان تثير في المشاهد شعورين متعاطفين بالرهبة والشفقة ، بحيث تتطهر نفسه بمثل هذه المشاعر .

وفيما يتعلق بالاكتمال ، يؤكد أرسطو ان المأساة يجب ان تكون لها بداية ووسط ونهاية . وقد يبدو لأول وهلة ، أن هذه العبارة لا تضيف الى معلوماتنا الكثير ، غير أن المقصود منها شيء معقول تماما : فلا بد

أن تكون للمأساة نقطة بداية معقولة ، وأن تتطور بطريقة منسقة ، وتكون لها نتيجة حاسمة . اى أنها لابد أن تكون مكتملة بمعنى أنها مكتفية بذاتها . وللحجم أهميته ، لأن الذهن يتراخى اذا كانت المسرحية أطول مما ينبغي ، اما اذا كان قصرها مفرطا ، فإنها لا تثبت في الذهن .

والعلة الغائية للمأساة هى تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات . وهذا هو معنى الكلمة اليونانية catharsis (التطهير) . فعن طريق تجربة الانفعالين البديلين ، انفعالى الرهبة والشفقة ، تزيح النفس عن ذاتها هذا الحمل . وعلى ذلك فإن للمأساة هدفا علاجيا ، وهنا نجد المصطلح المستخدم مستمدا من الطب . أما الجانب الذي كانت فيه آراء ارسطو تتسم بالاصالة فهو اقتراح العلاج عن طريق جرعة بسيطة من الداء ذاته ، وهو نوع من التحصين العلاجى النفسي . وبالطبع فلا بد أن يسلّم المرء ، في هذا هذا الوصف لغاية المأساة ، بأن الرهبة والشفقة يتملكاننا جميعا ، وهو أمر صحيح على الارجح .

وينتقل أرسطو الى النظر في الجوانب المختلفة للعمل التراجيدي . وأهم هذه الجوانب هو عقدة المسرحية ، التي لولاها لما وجدت المسرحية أصلا . وبقدر ما تحقق الشخصيات ذاتها من خلال هذه العقدة ، فإنها تعد تابعة لها ، وتصبح الشخصية الموجودة بالقوة متحققة بالفعل في العقدة . أما الحدث ، فهناك نوعان من الاحداث لهما أهمية خاصة : أولهما التحول المفاجيء في المصير ، وثانيهما اكتشاف طرف غير متوقع يؤثر في عقدة المسرحية . هذه الاحداث ينبغي أن تطرأ على شخص لا يتميز بفضائل أرفع مما ينبغي ، ويكون انهياره ناتجا، لا عن رذيلة ، وانما عن سوء تقديره الذي ينزل به من مكانته العليا ويجعله منبوذا . ولهذا النوع من المواقف امثلة كثيرة في

المسرح اليوناني .

ويشترط أرسطو ، بالنسبة الى مسألة معالجة الشخصية ، ان تكون قبل كل شيء مطابقة لنمطمعين . فلا بد ان تظهر الشخصيات في صورة مشابهة لما يحدث في الحياة الفعلية ، كما هي الحال في عقدة المسرحية : وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن تفهم به تلك العبارة التي أدلى بها أرسطو في موضع آخر ، والقائلة إن الشعر يتعامل مع مواقف كلية ، على حين ان التاريخ يصف الجزئى . ففي المأساة نتعرف على السمات العامة للحياة البشرية ، التي تضفي على العمل طابعا موحدا . ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو لا يقيم وزنا كبيرا لما قد نطلق عليه اسم جانب الاخراج المسرحي ، على الرغم من انه قد تحدث عنه ، ومعنى ذلك اهتمامه يكاد ينحصر كله في القيمة الأدبية للعمل . ومن الجائز أنه نظر الى التراجيديا على انها تصلح للقراءة بقدر ما تصلح للتمثيل على المسرح .

وعلى أية حال فان كتاب « الشعر » لا يقدم الينا نظرية شاملة في الفن والجمال ، وانما يعرض بوضوح عددا من المعايير التي كان لها تأثيرضخم على النقد الأدبي منذ ذلك‌الحين، وأهم ما فيه هو امتناعه عن الحديث عن مشاعر الكاتب ومقاصده ، وتركيزه على الأعمال ذاتها ، وهو أمر يحمد له .



لقد رأينا ان ظهور الفلسفة اليونانية قد اقترن بظهور العلم العقلي . ذلك لأن من طبيعة المشاكل الفلسفية أن تظهر عند الحدود القصوى للبحث العلمي . وهذا يصدق بوجه خاص على الرياضيات . فمنذ وقت فيثاغورس لعب الحساب والهندسة دورا اسياسيا في الفلسفة اليونانية . وهناك أسباب متعددة تجعل للرياضيات أهمية خاصة في هذا الصدد : أولها ان المشكلة الرياضية

بسيطة واضحة المعالم . وهذا لا يعني ان حلها سهل دائما ، بل إنها لا يتعين أن تكون بسيطة بهذا المعنى . غير أن المشاكل العادية في الرياضيات بسيطة اذا ما قورنت بمشاكل علم وظائف الاعضاء مثلا ، ثانيا فان الرياضيات تتميز بأن لديها طريقة مستقرة للسير في البرهان . وبالطبع فلا بد أن يكون شخص ما قد اهتدى الى هذه الطريقة في البدء . والواقع ان عمومية البرهان والاثبات هي اختراع يوناني على وجه التحديد . وفي الرياضة تظهر وظيفة البرهان بوضوح يفوق ما نجده في معظم العلوم الأخرى ، حتى على الرغم من كل ما دار من مناقشات وما حدث من سوء فهم حول حقيقة ما يحدث في البرهان الرياضي ، وثالثا فان نتائج اي برهان رياضي ، بمجرد ان تُفهم على النحو الصحيح ، لا تقبل أي شك . وبطبيعة الحال فان هذا يصدق ايضا على أي برهان سليم تكون مقدماته مقبولة . ولكن الشيء المميز للرياضيات هو أن قبولك للمقدمات جزء لا يتجزأ من عملية البرهان ذاتها ، على حين أننا في الميادين الأخرى نقارن دائما بين النتائج والوقائع ، خوفا من أن تكون إحدى المقدمات باطلة . فلا توجد في الرياضيات وقائع خارجها تحتاج الى مقارنة . ونظرا الى سمة اليقين هذه ، فقد اعترف الفلاسفة في جميع العصور بأن الرياضيات تزودنا بمعرفة من نوع أرفع وأوثق مما يمكن اكتسابه في أي ميدان آخر . وقال الكثيرون إن الرياضيات هي المعرفة ، بينما أنكروا هذا الوصف على أي مصدر آخر للمعلومات ، ونستطيع ان نقول ، مستخدمين لغة محاورة « الجمهورية » ، إن الرياضيات تنتمي الى عالم الصور ، ومن ثم فهي تزودنا بمعرفة ، على حين ان الميادين الأخرى تختص بالجزئيات ، التي لا نملك

عنها ، على أحسن الفروض ، إلا ظنا . والواقع أن نظرية المثل يرجع أصلها الى الرياضيات الفيثاغورية . وقد توسع فيها سقراط بحيث جعلها نظرية عامة للكليات ، على حين أنها انكمشت عند أفلاطون مرة اخرى الى ميدان العلم الرياضي .

وقرب نهاية القرن الرابع ، انتقل مركز النشاط في الرياضيات الى الاسكندرية ، وكان الاسكندر الاكبر قد أسس هذه المدينة في عام ٣٣٢ ق.م ، وأصبحت بسرعة من أهم المراكز التجارية في البحر المتوسط . ونظرا الى أنها تقف على بوابة أقاليم الشرق ، فانها تشكل نقطة اتصال بين الغرب وبين المؤثرات الثقافية الآتية من بابل وبلاد الفرس . وبعد فترة قصيرة انتشرت فيها طائفة يهودية كبيرة ، واكتسبت الطابع الهليني (اليوناني) بسرعة . وقد أسس الباحثون اليونانيون مدرسة ومكتبة اكتسبتا شهرة كبيرة في جميع أرجاء العالم القديم ، ولم تكن تداني مكتبة الاسكندرية أية مجموعة اخرى من الكتب . ولكن من سوء الحظ ان هذا المصدر الفريد للعلم القديم والفلسفة القديمة قد التهمته النيران عندما استولت جحافل يوليوس قيصر على المدينة في عام ٤٧ ق.م. ، وبذلك ضاعت الى الأبد مواد عظيمة الأهمية عن كبار الكتاب في العصر الكلاسيكي . ولا شك أن هناك أشياء أخرى أقل أهمية بكثير قد احترقت ، وربما كان هذا الخاطر يقدم بعض العزاء عندما نسمع عن تدمير مكتبات .

كان أشهر رياضيي الاسكندرية هو اقليدس ، الذي كان يلقي تعاليمه حوالي عام ٣٠٠ ق.م. وما زال كتابه « الأركان أو العناصر Elements »واحدا من أعظم ما تركه لنا العلم اليوناني. فهو يجمع في هذا الكتاب ، بطريقة استنباطية ، كل المعارف الهندسية التي عرفت

في عصره ، وهكذا فان الكثير مما يضمه كتاب إقليدس لم يكن من ابتكاره هو ، غير أننا ندين له بالعرض المنهجي للموضوع ، ولقد ظل هذا الكتاب طوال العصور نموذجا حاول ان يحتذيه الكثيرون . فعندما عرض اسبينوزا كتابه « الأخلاق » بطريقة هندسية ، كان إقليدس هو النموذج الذي حاكاه ، ومثل هذا يقال عن « مبادىء » نيوتن .

كان من المشكلات التي عالجها الفيثاغوريون المتأخرون ، كما رأينا ، تكوين الأعداد الصماء بوصفها قيما محددة لتتابعات الجذور المتصلة . ومع ذلك لم يصغ أحد أية نظرية حسابية كاملة عن هذه المشكلة . وترتب على ذلك استحالة تقديم عرض للنسب على أساس حسابي ، اذ أنه ظل من المستحيل إعطاء العدد الأصم ، أي العدد الذي لا يمكن قياسه ، اسما رقميا . أما في حالة الأطوال فان الأمر يختلف . بل ان الصعوبة قد كُشفت لأول مرة في محاولة إعطاء رقم لوتر مثلث متساوي الساقين قائم الزاوية طول ضلعه وحدة واحدة . لذلك ظهرت نظرية متكاملة عن النسب في الهندسة ، ويبدو أن مخترعها كان يودكسوس Eudoxus ، الذي كان معاصرا لأفلاطون ، أما الصورة التي وصلت الينا هذه النظرية بها فنجدها عند اقليدس ، حيث عرضت المسألة كلها بقدر من الوضوح والدقة يدعو الى الاعجاب . ثم حدثت عودة أخيرة الى الحساب مع اختراع الهندسة التحليلية بعد ذلك بألفي عام . والواقع ان ديكارت عندما افترض ان الهندسة يمكن ان تعالج بالجبر ، كان يتابع نفس المثل الأعلى العلمي الذي استهدفه الديالكتيك عند سقراط . وحين هدم ديكارت الفروض الخاصة بالهندسة ، وجد مبادىء أعم يبنى الهندسة عليها . وهذا بعينه هو الهدف الذي سعى اليه رياضيو الأكاديمية ، اما مدى

نجاحهم في بلوغه فهو أمر لن نعرفه أبدا .

إن كتاب « الاركان » لاقليدس هو رياضة بحتة بالمعنى الحديث ، ولقد تابع رياضيو الاسكندرية أبحاثهم لانهم كانوا مهتمين بتلك المشكلات ، وكانوا في ذلك سائرين على درب تراث الأكاديمية . ولا تظهر هذه السمة في أية حالة بنفس القدر من الوضوح الذي تظهر به عند إقليدس . إذ لا نجد لديه أبسط تلميح إلى أن الهندسة يمكن أن تكون مفيدة عمليا . وفضلا عن ذلك فان اتقان علم كهذا يقتضي مرانا ودأبا طويلا . وهكذا فعندما طلب ملك مصر الى إقليدس أن يعلمه الهندسة في دروس قليلة سهلة ، كان الرد المشهور الذي أجاب به هو أنه لا يوجد طريق ملكي الى الرياضيات .

غير ان من الخطأ الاعتقاد بأن الرياضيات لم تكن لها فائدة عملية . ومن الخطأ كذلك الاعتقاد بان المشاكل الرياضية لا تنشأ في أحيان كثيرة من مشاكل عملية . ولكن التنقيب عن أصل نظرية معينة شيء ، ومعالجتها في ذاتها شيء آخر . فهذان اهتمامان لا يميز بينهما الناس ، في كثير من الأحيان ، بما فيه الكفاية . فلا معنى لالقاء اللوم على اقليدس لانه لم يبد اهتماما كافيا بالظروف الاجتماعية للكشف الرياضي ، اذ ان هذا شيء لم يكن له ، ببساطة ، اهتمام به . فحين تُقدَّم اليه كمية معينة من المعرفة الرياضية ، أيا كانت الطريقة التي ظهرت بها هذه المعلومات ، فانه يمضي في طريق معالجتها ، ويضعها في ترتيب استنباطي دقيق . وهذا نوع من الممارسة العلمية لا تتوقف صحته على وضع المجتمع أو على أي شيء آخرَ ، بل إن هذه الملاحظات تنطبق على الفلسفة ذاتها . صحيح ،

بالطبع ، ان اوضاع العصر توجه أنظار الناس الى مشكلات معينة في الوقت الراهن بدلا من ان توجههم اليها في وقت سابق أو لاحق ، غير أن هذا لا يؤ ثر بأي حال في قيمة النظريات التي توضع لمواجهة هذه المشكلات .

وهناك اختراع آخر ينسب الى يودوكسس Eudoxus ، هو ما يسمى بطريقة الاستنفاد او الاستغراق ، وهي طريقة تستخدم في حساب المساحات التي تحدها أقواس أو منحنيات ، والهدف هنا هو استنفاد المكان المتاح عن طريق ملئه بأشكال أبسط يمكن معرفة مساحاتها بسهولة . وهذا بالضبط ، من حيث المبدأ ، هو ما يحدث في حالة حساب التكامل ، الذي كانت طريقة الاستنفاد في الواقع ممهدة له . ولقد كان أشهر رياضي استخدم طريقة الحساب هذه هو أرشميدس ، الذي لم يكن عظيما في ميدان الرياضيات فحسب ، بل كان أيضا مهندسا فذا وعالما بارزا في الفيزياء . وقد عاش في سراقوزة . . وذكر المؤ رخ بلوتارك ان مهاراته الفنية ساعدته أكثر من مرة في حماية المدينة من ان تجتاحها جيوش الأعداء . وفي النهاية غزا الرومان صقلية بأكملها ، ومعها سراقوزة ، وسقطت المدينة في عام ٢١٢ ، وقتل أرشميدس خلال عملية التدمير التي اعقبت احتلالها . وتقول الأسطورة ان جنديا رومانيا طعنه فأرداه قتيلا ، في الوقت الذي كان يعكف فيه على حل مشكلة هندسية رسمها على الرمال في حديقته .

وقد استخدم أرشميدس طريقة الاستنفاد من أجل تربيع القطع الناقص والدائرة . فبالنسبة الى القطع الناقص ، يمكن الوصول الى صيغة عددية دقيقة عن طريق رسم عدد متعاقب الى ما لا نهاية من

المثلثات الأصغر فالاصغر . اما في حالة الدائرة فان الاجابة تتوقف على العدد الذي يمثل النسبة التقريبية ط ، وهو نسبة المحيط الى القطر . ولما كان هذا عددا اصم ، فان طريقة الاستنفاد يمكن استخدامها للوصول الى مقادير تقريبية لهذه النسبة ، وهكذا نضع أشكالا منتظمة داخلية وخارجية متعددة الأضلاع يزداد عدد أضلاعها بالتدريج ، بحيث تقترب اكثر فأكثر من المحيط . وتظل الأشكال الداخلية المتعددة الأضلاع التي نضعها أقل في محيطها دائما من الدائرة ، بينما تظل الاشكال الخارجية دائما أكثر ، غير ان الفرق يتضاءل بالتدريج مع ازدياد الاضلاع في العدد .

اما الرياضي العظيم الآخر في القرن الثالث فكان أبولونيوس السكندري Apollonius ، الذي اخترع نظرية القطاعات المخروطية ، وهنا أيضا نجد مثالا آخر للتخلي عن الفروض الخاصة ، اذ أن كل الأشكال المنحنية التي ترسم بين خطين مستقيمين تبدو في ظل هذه النظرية على أنها حالات خاصة لشيء واحد : هو القطع المخروطي .

اما بالنسبة الى الميادين الأخرى فان اعظم نجاح أحرزه اليونانيون كان على الأرجح في ميدان الفلك . وقد تحدثنا من قبل عن بعض هذه الانجازات عند مناقشتنا لفلاسفة متعددين . على أن أعظم وأعجب إنجاز تحقق في هذه الفترة هو كشف نظرية مركزية الشمس . اذ يبدو أن أرسطارخوس الساموسي ، وهو معاصر لاقليدس وأبولونيوس ، كان أول من غرض هذا الرأي عرضا كاملا مفصلا ، وإن كان من الجائز أنه كان معترفا به في الأكاديمية قرب نهاية القرن الرابع . وعلى أية حال فان شهادة ارشميدس ، الموثوق

بها ، تقول ان أرسطارخوس كان يعتنق هذه النظرية بالفعل . كما نجد أشارات إليها عند بلوتارك . وجوهر هذه النظرية هو القول إن الأرض والكواكب تدور حول الشمس التي تظل ثابتة هي والنجوم ، وأن الأرض تدور حول محورها مع سيرها في مدارها . وكان هراكليدس Heraclides ، وهو أكاديمي ينتمي الى القرن الرابع ، قد عرف أن الارض تدور حول محورها مرة في اليوم ، على حين أن بيضاوية المدار كانت كشفا ينتمي الى القرن الخامس . وعلى ذلك فلم تكن نظرية أرسطارخوس ابتكارا خالصا . ومع ذلك فقد كانت هناك خصومة ، بل عداوة ، تجاه هذا الخروج الجريء عن النظرة السائدة لدى الانسان العادي في ذلك الحين ، ولا بد ان نعترف بان خصومها كانوا يشتملون حتى على بعض الفلاسفة ، وذلك على الأرجح لأسباب اخلاقية في المحل الاول . ذلك لأن إزاحة الأرض عن مركز العالم لا بد ان تؤدي الى هدم المعايير الأخلاقية . وقد ذهب الفيلسوف كليانثس Cleanthes الى حد مطالبة اليونانيين بادانة أرسطارخوس بتهمة الضلال . وهكذا فان الآراء غير المألوفة عن الشمس والقمر والنجوم تكون لها في بعض الاحيان نفس خطورة الآراء الرافضة في السياسة . ويبدو أن أرسطارخوس أصبح بعد هذه الأزمة يعبر عن آرائه بقدر أكبر من التحفظ . وقد أدى الرأي القائل بأن الأرض تتحرك ، الى اثارة المشاعر الدينية في مناسبة أخرى مشهورة ، عندما اعتنق جاليليو نظرية كبرنيكوس . وينبغي ان نلاحظ أن كبرنيكوس قد اقتصر على إحياء او إعادة اكتشاف نظرية الفلكي اليوناني الذي عاش في ساموس . وهناك ملاحظة هامشية تحمل اسم أرسطارخوس في أحد مخطوطات كبرنيكوس ، تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع . اما عن قياس الحجوم والأبعاد النسبية

في داخل النظام الشمسي ، فان النتائج لم تصل كلها الى نفس القدر من النجاح . فأفضل تقدير للمسافة بين الأرض والشمس كان يبلغ حوالي نصف المسافة الحقيقية . أما بعد القمر فقد تم حسابه بقدر معقول من الدقة . وتم التوصل الى قطر الأرض في حدود ١٦ في المائة من الرقم الصحيح ، وقد تحقق هذا الانجاز على يد إراتوسثنيس Eratosthenes الذي كان أمينا لمكتبة الاسكندرية وكان ملاحظا علميا بارعا . فلكي يقيس محيط الأرض ، اختار نقطتين للملاحظة تقعان تقريبا على خط طول واحد . وكانت احدى النقطتين هي « سيني Syene » على مدار السرطان ، الذي تكون الشمس عنده في قمتها وقت الظهيرة ، وقد لاحظ ذلك عن طريق انعكاس الشمس في بئر عميقة . وعلى مبعدة أربعمائة ميل الى الشمال ، في الاسكندرية ، كان كل ما يلزم هو تحديد زاوية الشمس ، وهو أمر يسهل القيام به عن طريق قياس أقصر ظل لأحد الابراج . ومن هذه المعلومة يمكن بسهولة الاستدلال على محيط الارض وقطرها .

على أن الكثير من هذه المعلومات قد نُسي بسرعة ، وذلك أساسا لأنها كانت تتعارض مع المعتقدات الدينية في ذلك الحين . ومن المفهوم بوضوح ان الفلاسفة انفسهم قد أسهموا في ارتكاب هذا الخطأ ، اذ ان علم الفلك الجديد كان يهدد بالقضاء على النظرية الأخلاقية التي قالت بها الحركة الرواقية . وقد تدفع هذه الحقيقة المراقب المحايد الى ان يعلن ان الرواقية مذهب سيء ، ومن ثم ينبغي التخلي عنه . غير ان هذه نصيحة مثالية ، ومن المؤكد ان أولئك الذين تدان آراؤهم على هذا النحو لن يتخلوا عن موقعهم بلا قتال ، والواقع أن من أندر النعم ان يكون المرء قادرا على ان يعتنق رأيا معينا

باقتناع وتجرد في الوقت ذاته . وهذا ما يحاول الفلاسفة العلماء ، أكثر من غيرهم من البشر ، ان يدربوا انفسهم عليه ، وان كانوا في النهاية لا ينجحون فيه أكثر مما ينجح الانسان العادي . على ان الرياضيات من أفضل الوسائل التي تساعد على دعم هذا الاتجاه ، ومن هنا لم يكن من قبيل الصدفة ان كان عدد كبير من الفلاسفة رياضيين في الآن نفسه .

واخيرا ، فربما كان من واجبنا ان نؤكد ان الرياضيات بالاضافة الى ما تتميز به من بساطة مشكلاتها ووضوح تركيبها ، تفسح المجال لخلق الجمال ، والواقع ان اليونانيين كانوا يملكون حاسة استطيقية (جمالية) شديدة الرهافة ، إذا جاز لنا ان نستخدم بالنسبة اليهم تعبيرا لم يعرف الا في وقت متأخر : فقد صيغ لفظ « الاستطيقا » لأول مرة في القرن الثامن عشر ، على يد الفيلسوف الالماني باومجارتن Baumgarten، وعلى أية حال فان الرأي الذي أعرب عنه الشاعر كيتس Keats حين قال ان الحقيقة هي الجمال ، هو رأي مستلهم من الروح اليونانية . وينطبق هذا أيضا على بناء البرهان الرياضي ، فالمفاهيم التي نستخدمها في هذا الميدان ، كالاحكام والايجاز ، هي مفاهيم ذات طابع جمالي .

الهلينية :

إذا كان الجزء الأول من القرن الخامس ق . م . قد شهد اليونانيين يحاربون الغزاة الفرس ، فان الجزء الاول من القرن الرابع قد أثبت أن امبراطورية الملك العظيم (ملك فارس) كانت عملاقا يرتكز على أقدام من الفخار . ألم يثبت « زينوفون » ان جماعة صغيرة من الجند

اليونانيين الذين أحسن تدريبهم وقيادتهم تستطيع الصمود في وجه جبروت الفرس ، حتى في أرضهم ذاتها ؟
وبحلول عهد الاسكندر الاكبر ، انتقل العالم اليوناني الى مرحلة الهجوم ، وخلال عشر سنوات قصار ، من ٣٣٤ الى ٣٢٤ ق.م. ، انهارت الامبراطورية الفارسية تحت أقدام الغازي المقدوني الشاب ، وأصبح العالم كله ، من اليونان الى باكتريا(*) ، ومن نهر النيل الى السند ، خاضعا خلال فترة قصيرة من الزمان لحاكم واحد هو الاسكندر ، الذي كان ينظر لنفسه على أنه حامل مشعل الحضارة اليونانية ، على الرغم من أنه كان في نظر اليونانيين أنفسهم مجرد قائد مقدوني منتصر . والواقع ان الاسكندر لم يكن فاتحا فحسب ، بل كان مستعمرا ايضا . فحيثما حملته جيوشه ، كان يؤسس مدنا يونانية تدار شئونها بأساليب يونانية ، وفي مراكز الحياة اليونانية هذه كان المستوطنون الاغريق او المقدونيون الأصليون ينصهرون مع السكان المحليين . وكان الاسكندر يشجع مواطنيه المقدونيين على الزواج من النساء الآسيويات ، ولم يجد غضاضة في أن يمارس بنفسه ما كان يحض عليه . ولكي تكون النسب محفوظة ، فقد اتخذ من اميرتين فارسيتين زوجتين له .

على أن امبراطورية الاسكندر كانت ، من حيث هي دولة ، شيئا عارضا زائلا . فبعد موته توصل قواد جيوشه آخر الأمر الى تقسيم مناطق الامبراطورية الى ثلاثة أجزاء ، فوقع الجزء الاوروبي او الانتيجوني[1] من الامبراطورية في فترة تزيد قليلا عن المائة العام ، في

(*) مملكة قديمة في جنوب غرب آسيا ، تنتمي الى الامبراطورية الايرانية ، وهي على الأرجح اصل اقليم « بختيار » الحالي .

(المترجم)

---

(١) نسبة الى خليفة الاسكندر الذي كان يحكم هذا الجزء .

أيدي الرومان ، وتفككت أوصال المملكة الآسيوية أو السيلوسية Seleucid [2] واستولى عليها الرومان في الغرب والبارثيون[3] Parthians وغيرهم في الشرق . اما مصر البطلمية فقد أصبحت رومانية في عهد اغسطس . غير أن الفتح المقدوني أحرز مزيدا من النجاح من حيث هو ناقل للمؤثرات اليونانية . فقد اخذت الحضارة اليونانية تصب في آسيا ، وأصبحت اللغة اليونانية هي لغة الثقافة في كل مكان ، وتطورت بسرعة فأصبحت هي اللغة الشائعة للتبادل التجاري ، تماما كما حدث للغة الانجليزية في العقود الاخيرة . وهكذا فان الانسان ، في حوالي عام ٢٠٠ ق.م. ، كان يستطيع ان يتكلم اليونانية من بوابة هرقل حتى نهر الكنج[4] .

وهكذا أصبح علم الاغريق وفلسفتهم ، والأهم من ذلك فنهم ، يمارس تأثيره على الحضارات الشرقية القديمة ، وتشهد الآثار الباقية من العملات والاواني ، والمباني والتماثيل ، وكذلك المؤثرات الأدبية الى حد أقل ، على هذا الغزو الثقافي ، وبالمثل فان الشرق مارس تأثيرا جديدا على الغرب ، ولكن هذا التأثير ، كانم اقرب الى التراجع والانتكاس ، إذ يبدو أن ما استحوذ على خيال اليونانيين أكثر من اي شيء آخر في ذلك الحين كان التنجيم البابلي . وهكذا كان العصر الهلينستي ، برغم كل ما فيه من توسع علمي وثقافي ، أشد ايغالا في الخرافة من العصور الكلاسيكية بكثير . وهذا أمر يحدث مثله في عصرنا هذا وأمام اعيننا ، فعندما كنت شابا ، كان التنجيم مقتصرا على قلة من المختلين المهووسين ، اما اليوم فان هذا المرض قد

---

(٢) نسبة الى اسرة من الحكام اليونانيين تعاقبت على حكم هذا الجزء .

(٣) شعب قديم كان يسكن اقليما في جنوب شرقي بحر قزوين ، وهو من الشعوب الايرانية .

(٤) اي من جبل طارق حتى الهند .

(المترجم)

اصبح له من القوة ما يكفي لاقناع المهيمنين على الصحافة الشعبية بان يخصصوا أعمدة لما تضمره النجوم . وربما لم يكن ذلك بالأمر المستغرب . ذلك لأن العصر الهلينستي بأسره كان ، حتى مجيء الرومان ، غير منضبط ولا مستقر ولا آمن ، وكانت جيوش المرتزقة التي تنتمي الى الجماعات المتنازعة تعيث فسادا في المناطق الريفية من آن لآخر ، اما المدن الجديدة التي بناها الاسكندر فكانت تفتقر سياسيا الى استقرار المستعمرات الأقدم عهدا ، التي كانت تجمعها روابط تقليدية بوطنها الأم ، وكان الجو العام في ذلك العصر يفتقر الى الشعور بالأمان ، اذ كانت امبراطوريات جبارة قد زالت ، وكان خلفاؤها يتقاتلون على السيطرة في جو متقلب . وهكذا فان تقلب الأحوال قد انتقل الى نفوس الناس بطريقة لا لبس فيها ولا غموض .

اما من الوجهة الثقافية ، فقد انتشر التخصص على نحو متزايد . وعلى حين ان كبار الشخصيات في العصر الكلاسيكي كانوا يستطيعون ، بوصفهم أفرادا في دولة المدينة ، أن ينتقلوا بين موضوعات شتى ، حسبما تقتضيه الظروف ، فان باحثي العالم الهلينستي كانوا يقتصرون على ميدان واحد محدد . وانتقل مركز البحث العلمي من اثينا الى الاسكندرية ، وهي انجح مدن الاسكندر الجديدة ، وملتقى العلماء والكتاب من كافة أرجاء العالم . فكان الجغرافي إراتوسثنيس ، خلال بعض الوقت ، أمينا عاما لمكتبة الاسكندرية الكبرى . كما كان اقليدس يعلم الرياضيات ، وكذلك فعل أبولونيوس ، على حين ان أرشميدس قد تعلم هناك . أما من الوجهة الاجتماعية فان اساس الحياة المستقرة قد تزعزع بنمو عدد العبيد بين السكان . ولم يكن في استطاعة الأحرار ان ينافسوا العبيد بسهولة في الميادين التي اعتادوا العمل فيها . ومن

هنا كان الشيء الوحيد الذي يمكنهم ان يفعلوه هو ان يصبحوا جنودا مرتزقة ، آملين أن يشتركوا في غزوة تتيح لهم الثراء عن طريق السلب والنهب . وعلى حين ان اتساع نطاق التأثير اليوناني قد علم الناس مثلا عليا أوسع نطاقا مما تعلموه في دولة المدينة ، فلم يكن هناك رجل أو قضية لهما من القوة ما يجعل البقايا المبعثرة لعالم الاسكندر تلتف حولهما .

ولقد ادى الاحساس المتأصل بانعدام الامان الى الاقلال من الاهتمام بالشئون العامة ، والى هزال عام في الكيان العقلي والاخلاقي ، واذا كان اليونانيون القدماء قد تهاونوا في المشاركة في مشاكل عصرهم السياسية ، فان يونانيي العصر الهلينستي قد تهاونوا على نفس النحو . وفي النهاية كان على الرومانيين ، بما عرف عنهم من عبقرية التنظيم ، ان يصنعوا من الفوضى نظاما ، وان ينقلوا حضارة اليونان الى العصور التالية .

وبانتهاء العصر الذهبي لدول المدن ، أصيب العالم اليوناني بهبوط عام في نضارته وحيويته ، والواقع أنه إذا كانت هناك صفة بارزة يشترك فيها كل الفلاسفة الاثينيين الكبار ، فهي موقفهم الايجابي المقبل على الحياة . فلم يكن العالم في نظرهم مكانا سيئا للعيش ، والدولة يمكن الاحاطة بجميع اطرافها في لمحة واحدة . وقد اتخذ ارسطو من هذه الصفة ، كما رأينا ، واحدة من صفات مدينته المثلى ، غير ان التوسع المقدوني أدى الى زعزعة هذه النظرة السعيدة الراضية ، وانعكس ذلك في كل الاتجاهات الفلسفية السائدة في تلك الايام على صورة تشاؤم شامل واحساس بانعدام الأمان . اما الشعور بالثقة الذاتية ، الذي كان يتملك المواطنين الارستقراطيين من امثال افلاطون ، فقد اختفى الى غير رجعة .

ويمكن القول بمعنى معين ان موت سقراط كان هو الحد الفاصل في

الثقافة اليونانية . صحيح ان اعمال افلاطون ستظهر بعد ذلك ، غير أننا نشعر بالفعل بأننا بدأنا نهبط الى وديان الثقافة الهلينستية . وبدأ يظهر في الفلسفة عدد من الحركات الجديدة ، أولاها ترتبط مباشرة بانتيسثنيس ، وهو أحد تلاميذ سقراط . ويرتبط اسم انتيسثنيس باحدى المفارقات في التراث الايلي ، وهي المفارقة التي تقول ان من المستحيل اصدار احكام ذات معنى . فاما ان تقول : أهي أ ، وهو حكم صحيح ولكنه لا يستحق ان يقال ، واما أن تقول أ هي ب ، ولما كانت ب ليست هي أ ، فلا بد ان يكون الحكم باطلا . فلا عجب اذن ان يفقد انتيسثنيس ثقته بالفلسفة ، ويعتزل في أخريات أيامه حياة الطبقة العليا التي كان يحياها ، ويعيش الحياة البسيطة للناس العاديين . وقد تمرد على عادات عصره ، وكان يتمنى ان يعود الى حياة بدائية لا تشوبها شائبة من أعراف المجتمع المنظم وقيوده .

وكان من تلاميذه ديوجين Diogenes الذي كان مواطنا لسينوبي ، وهي مستوطنة يونانية على شاطىء الأوكسين Euxine ، ومنه استمدت الحركة الجديدة طابعها . وقد عاش ديوجين حياة تماثل حياة الكلب في بدائيتها ، مما اكسبه لقب « الكلبي cynic » ، وتقول الأسطورة انه عاش في حوض ، وان الاسكندر جاء مرة ليزور هذا الرجل المشهور ، فسأله ان يبدي أية رغبة وسوف يحققها له ، فكان الجواب : « لا تحجب عني النور » ، وقد بلغ من إعجاب الاسكندر به انه رد قائلا : « لو لم أكن الاسكندر لكنت ديوجين » .

وكان جوهر التعاليم الكلبية هو الانصراف عن المتع الدنيوية والتركيز على الفضيلة بوصفها الشيء الوحيد الجدير بان نمتلكه ، ومن الواضح ان هذه إحدى الأفكار الموروثة عن مذهب سقراط ، غير انها تمثل رد فعل سلبيا الى حد ما على احداث العالم . صحيح أنه كلما ضعفت روابط المرء بالعالم قل احتمال اصابته بالأذى أو خيبة

الامل ، غير أن مثل هذه المنابع لا يُتوقع منها أن تلهم المرء أي شيء يزيد عن ذلك ، ولقد تحول المذهب الكلبي بمضي الوقت الى تراث قوي واسع الانتشار ، وأصبح له في القرن الثالث ق. م. تأييد شعبي واسع في جميع أرجاء العالم الهلينستي . وبالطبع فان كل ما يعنيه ذلك هو ان شكلا متدهورا من التعاليم الكلبية أصبح يعبر بصدق عن الأوضاع الأخلاقية للعصر ، وكان ذلك نوعا من الموقف الانتهازي من الحياة ، يغترف منها بكلتا يديه إن كان هناك ما يؤخذ ولكنه لا يشكو في اوقات العسر ، ويستمتع بالحياة حين يمكن الاستمتاع بها ، ولكنه يقبل صروف الدهر بغير اكتراث . ومن هذا التطور للمذهب اكتسبت كلمة cynical معناها المذموم ، غير ان الكلبية من حيث هي حركة فلسفية لم يكن فيها من الاستقلال والتلقائية ما يكفي لكي تستمر بذاتها ، وانما أدمج مضمونها الاخلاقي في المدرسة الرواقية ، التي سنتحدث عنها بعد قليل .

وهناك نتاج آخر ، مختلف الى حد ما ، لفترة التدهور الفلسفي هذه ، هو حركة الشكاك ، واذا كان اسم هذه الحركة مستمدا من مجرد الشك او الارتياب ، فان المذهب ، بوصفه فلسفة ، يرتفع بالشك الى مرتبة العقيدة الراسخة . فهو ينكر ان يكون في وسع أي شخص ان يعرف أي شيء معرفة يقينية ، ولكن المشكلة بالطبع هي ان المرء يود ان يعرف من أين جاء الفيلسوف الشكاك بهذه المعلومة . فكيف يعرف ان الأمر كذلك اذا كان موقفه ينكر صراحة إمكان المعرفة ؟ إن هذا نقد يصبح منطبقا بمجرد ان نحول طابع الشك في آرائنا إلى مبدأ . اما إذا كان الهدف من هذا الشك هو أن يذكرنا بفائدة الحذر ، فان هذا وضع صحي لا حرج عليه .

ولقد كان أول الفلاسفة الشكاك هو بيرون Pyrrho ، من بلدة إليس Ellis ، الذي طاف العالم مع جيوش الاسكندر ، ولم تكن

التعاليم الشكاكة شيئا جديدا ، لأننا رأينا الفيثاغوريين والايليين من قبل يثيرون الشكوك حول إمكان الثقة في الحواس ، على حين أن السفسطائيين استحدثوا مفاهيم مماثلة اتخذوها اساسا لنسبيتهم الاجتماعية والاخلاقية ، غير ان احدا من هؤلاء المفكرين لم يجعل من الشك في ذاته قضية رئيسية . وعندما كان كتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر يتحدثون عن الفلاسفة البيرونيين ، كانوا يقصدون شكاكا من هذا النوع . اما بيرون نفسه فلانكاد نعرف عنه شيئا ، غير أن تلميذه تيمونTimon يبدو أنه أنكر إمكان الوصول الى المبادىء الأولى للاستنباط . ولما كان التفسير الأرسطي للبرهان العلمي يرتكز على المبادىء الأولى ، فقد كان ذلك هجوما خطيرا على أتباع ارسطو . وهذا هو السبب الذي جعل مدرسية العصور الوسطى تعادي الفلسفة البيرونية الى هذا الحد . اما العرض الذي قدمه سقراط لمنهج الفرض والاستنباط فلا يتأثر بهجوم الشكاك ، وهكذا فان إحياء العلم في القرن السابع عشر كان يتباعد عن أرسطو ويعود الى أفلاطون .

وبعد أن مات تيمون في عام ٢٣٥ ق.م. لم يعد مذهب الشك بدوره مدرسة مستقلة ، وانما اندمج في الأكاديمية ، التي ظلت تتمسك بطابع من الشك قرابة مائتي عام . وكان ذلك بطبيعة الحال تشويها للتراث الأفلاطوني . صحيح أننا نجد عند أفلاطون فقرات لو انتزعت من سياقها لبدت وكأنها دعوة الى التخلي عن اية محاولة للتفكير البناء ، ويتمثل ذلك في الألغاز الجدلية في محاورة « بارمنيدس » ، غير أن الجدل عند أفلاطون ليس أبدا غاية في ذاته ، ولا يمكن تحريفه بمعنى شكي إلا إذا أسيء فهمه على هذا النحو . ومع ذلك ، ففي عصر كانت الخرافات قد بدأت تغرقه ، يمكن القول إن

الشكاك قد أدوا خدمة جليلة بوصفهم فاضحين لهذه الخرافات ، ولكنهم في الوقت ذاته كان يمكن ان يقرروا ممارسة بعض الطقوس الخرافية دون ان يشعروا داخليا بأنهم ملتزمون بها . وهذا الموقف السلبي الكامل هو الذي جعل حركة الشك ، بوصفها مذهبا ، تتجه الى ان تجعل من معتنقيها جيلا يعرب عن ازدرائه بغير حماس ، ويتميز بالذكاء اكثر مما يتميز بالسداد .

وخلال القرن الأول ق.م. عاد مذهب الشك ليصبح مرة اخرى تراثا مستقلا ، والى هذا المذهب الشكي المتأخر ينتمي لوسيان Lucian المفكر الساخر في القرن الثاني الميلادي ، وسكستوس امبريقوس Sextus Empiricus ، الذي ظلت أعماله باقية . غير أن مزاج العصر كان يحتاج آخر الامر الى نسق من المعتقدات اكثر تحديدا وأبعث على الراحة والاطمئنان . وهكذا فان نمو النظرة القطعية الجازمة أخذ يطغى على فلسفة الشك .

* * *

ان المرء حين يقارن بين التأملات الفلسفية للعصر الهلينستي ونظائرها في التراث الاثيني العظيم وفي الفلسفات السابقة له ، لا بد ان يلفت نظره موقف التراخي والعناء الذي يميز عصر التدهور . فقد كانت الفلسفة في نظر المفكرين القدامى مغامرة ، تحتاج الى يقظة الرائد وشجاعته . وصحيح ان الفلسفات اللاحقة بدورها يمكن ان يقال عنها انها اقتضت من ممارسيها شجاعة ، غير ان هذه اصبحت شجاعة الاستسلام والتحمل بصبر ، بدلا من ذلك الاقدام الجريء الذي يتميز به المستكشف ، فقد اصبح الناس ، في ذلك العصر الذي تهاوت فيه أركان المجتمع القديم ، يلتمسون الأمان ، واذا لم يتيسر لهم الحصول عليه بسهولة ، جعلوا من الصمود للمصاعب التي لا يمكن تجنبها فضيلة . ويظهر ذلك أوضح ما يكون في المدرسة

الفلسفية لأبيقور Epicurus .

ولقد أبيقور في عام ٣٤٢ ق.م. لأبوين أثينيين ، وعندما بلغ الثامنة عشرة انتقل من ساموس الى أثينا ، ثم رحل بعد وقت قصير الى آسيا الصغرى ، حيث بهرته فلسفة ديمقريطس . وبعد ان تجاوز سن الثلاثين بقليل أسس مدرسة كان مقرها أثينا منذ عام ٣٠٧ ق.م. حتى وفاته في عام ٢٧٠ ق.م. وكانت المدرسة اشبه بجماعة صغيرة تعيش في بيته وأرضه . وتسعى بقدر الامكان الى الانعزال عن صخب الحياة الخارجية ونزاعاتها ، وقد ظلت الأمراض تداهم أبيقور طوال حياته ، فتعلم كيف يتحملها دون ان يشكو . وهكذا كان الهدف الرئيسي لمذهبه هو بلوغ حالة من الطمأنينة لا يعكر صفوها شيء .

إن الخير الاسمى عند أبيقور هو اللذة ، ولولاها لكانت الحياة السعيدة مستحيلة . وتشمل اللذات التي كان يعنيها ، ملذات الجسم وملذات العقل معا . اما الأخيرة فقوامها تأمل الملذات الجسمية ، وهي ليست أسمى من الأولى بأي معنى حقيقي . ومع ذلك فلما كانت لدينا سيطرة أكبر على اتجاه أنشطتنا العقلية ، فاننا نستطيع الى حد ما ان نختار موضوعات تأملنا ، على حين ان انفعالات الجسم تُفرض علينا الى حد بعيد ، وهنا تكمن الميزة الوحيدة للملذات العقلية . وتبعا لهذا الرأي فان الانسان الفاضل يحصر همه في السعي الى ملذاته .

هذه النظرية العامة تؤدي الى ظهور مفهوم للحياة الخيرة يختلف كل الاختلاف عن مفهوم سقراط وأفلاطون ، ويتجه كلية الى الابتعاد عن الفاعلية والمسئولية ، وبطبيعة الحال فان سقراط كان ينظر بالفعل الى حياة التأمل العقلي على أنها أفضل حياة على الاطلاق . غير

أن ذلك لم يكن يعني عنده الانعزال والعزوف ، بل ان من صميم واجبات الصفوة ان يقوموا بدور فعال في ادارة دفة الشئون العامة . كذلك كان افلاطون متشبعا بقوة بهذا الاحساس بأداء الواجب . فالفيلسوف الذي خرج من الكهف ينبغي ان يرجع ويساعد على تحرير أولئك الذين لا يملكون ما يملكه من نفاذ البصيرة . وكان اقتناعه هذا هو الذي دفعه الى القيام بمغامراته في صقلية . اما عند أبيقور فلا يتبقى شيء من فاعلية الحياة ونشاطها . صحيح انه يميز بين اللذات الايجابية والسلبية ، ولكنه يعطي الأولوية للثانية ، اما اللذة الايجابية فتمارَس في السعي الى غاية تنطوي على لذة ، بدافع الرغبة في الشيء الذي نفتقر اليه . وما انْ يتم بلوغ الهدف ، حتى تتحقق لذة سلبية في غياب أية رغبة أخرى . انه انتشاء تخديري بحالة من الاكتفاء والتشبع .

وفي وسع المرء ان يفهم ان هذا النوع من اخلاق الحذر والفطنة كان مطلوبا في عصر يعاني من انعدام الاستقرار واليقين في الحياة . اما من حيث هو ايضاح لطبيعة الخير ، فهو بلا شك أحادي الجانب الى ابعد حد . فهو يغفل ، من بين ما يغفله ، ان غياب الرغبة او الشعور الشخصي سمة للسعي الايجابي الى المعرفة بالذات ، ولقد كان سقراط على حق تماما حين ذهب الى ان المعرفة خير . ذلك لأن السعي المتجرد الى الفهم هو الذي يجعلنا نصل الى ذلك النوع من اليقظة المنزهة التي كان يبحث عنها ابيقور .

غير ان مزاج ابيقور الشخصي أدى به الى أن يكون اقل اتساقا مما توحي به آراؤه الأقرب الى التقشف . فقد كان يقدر الصداقة فوق كل شيء اخر ، على الرغم من ان الصداقة لا يمكن ان تعد ، كما هو واضح ، ضمن اللذات السلبية ، اما ان كلمة « الابيقوري » أصبحت تستخدم علامة على حياة الترف والمتعة ، فذلك يرجع الى

ان قدرا كبيرا من الافتراء قد حل بأبيقور على أيدي معاصريه من الرواقيين وخلفائهم ، الذين استنكروا ما بدا لهم انه نظرة الى الحياة مفرطة في المادية لدى الأبيقوريين . وهذا رأي يزداد خطؤه وتضليله وضوحا اذا أدركنا ان مجموعة الأبيقوريين كانت تحيا بالفعل حياة متقشفة .

لقد كان أبيقور ماديا بمعنى أنه كان يؤمن بالمذهب الذري عند ديمقريطس . غير انه لم يأخذ بالرأي القائل ان حركة الذرات تحكمها قوانين صارمة . ففكرة القانون ، كما أوضحنا من قبل ، مستمدة في الأصل من المجال الاجتماعي . ولم تطبق على أحداث العالم الطبيعي الا فيما بعد . والدين بدوره ظاهرة اجتماعية ، ومن هنا فان هذين الاتجاهين الفكريين يتلاقيان في قولهما بمفهوم الضرورة . فالآلهة هي المشرّعة النهائية للقوانين . وهكذا فان ابيقور ، في رفضه للدين ، اضطر الى استبعاد قانون الضرورة الصارم بدوره . وعلى ذلك فان الذرات عند أبيقور يُسمح لها بقدر معين من الاستقلال التلقائي ، وان كانت أية عملية معينة ما إن تبدأ في الحدوث حتى يصبح مجراها التالي متمشيا مع القوانين ، كما هي الحال عند ديمقريطس .

اما عن النفس فانها لا تعدو ان تكون نوعا من المادة تختلط جزيئاته بالذرات المكونة للجسم . ويفسرّ الاحساس بانه تصادم انبعاثات من الأشياء مع ذرات النفس ، وحين يحل الموت ، تفقد ذرات النفس تماسكها مع الجسم وتتبعثر ، فتظل باقية بوصفها ذرات ، ولكنها لا تعود قادرة على الاحساس ، وعلى هذا النحو يثبت ابيقور ان الخوف من الموت امر يتنافى مع العقل ، لان الموت ذاته ليس شيئا يمكننا ان نجربه . وعلى الرغم من انه كان يعارض الدين بشدة ، فانه لم يرفض فكرة وجود الآلهة ، غير أن وجودها لا يزيد حياتنا خيرا أو

شرا ، ذلك لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادىء الابيقورية بكل شغف ، ومن ثم فهي لا تكترث بمشاكل البشر ، ولا تفرض ثوابا او عقابا . ومجمل القول ان من واجبنا ان نسلك سبيل الحرص والاعتدال بهدف بلوغ حالة من التوازن الذي لا يعكره شيء ، وهو أرفع اللذات ، ومن ثم فهو الخير الأسمى .

على ان الأبقورية ، على خلاف المدارس الاخرى ، لم تصنع تراثا علميا ، وقد ظلت اتجاهاتها الفكرية التحررية ، ومعارضتها للممارسات الخرافية ، تلقى احتراما بين صفوة مختارة من الطبقات العليا في اوائل عهد الامبراطورية الرومانية ، على الرغم من ان الرواقية اخذت تحل محلها بالتدريج ، حتى على المستوى الاخلاقي ، ولا يظهر بعد ذلك في التراث الابيقوري الا اسم واحد مشهور هو اسم الشاعر الروماني لوكريتيوس Lucretius ، الذي عاش من عام ٩٩ حتى عام ٥٥ ق.م. اذ قدم لوكريتيوس عرضا للمذهب الابيقوري في كتاب شعري مشهور اسمه « في طبيعة الاشياء »(De rerum natura). اما اقوى الحركات الفلسفية تأثيرا ، من بين المذاهب التي ازدهرت في العصر الهلينستي ، فهي الرواقية . ولقد كانت الرواقية مذهبا اضعف ارتباطا بأرض اليونان الأصلية من المدارس الأثينية الكبرى ، ولذلك كان البعض من اشهر ممثليها شرقيين ، وفيما بعد كانوا من الرومان الغربيين ، وكان مؤسس الحركة فينيقيا قبرصيا اسمه زينون ، لا نعرف تاريخ مولده بالضبط ، ولكنه يقع خلال النصف الثاني من القرن الرابع ق. م. وقد انتقل في شبابه أولا الى أثينا ، لمتابعة الأعمال التجارية لأسرته ، وهناك ظهرت ميوله الفلسفية ، فتخلى عن التجارة وانشأ بعد مدة مدرسة خاصة به . وكان من عادته ان يحاضر في رواق بويكيلي Stoa Poikile وهو ممر مسقوف ومصبوغ بألوان متعددة ، ومن هنا جاء اسم المذهب الرواقي Stoicism

استمرت الفلسفة الرواقية زهاء خمسة قرون وخلال هذه المدة طرأت على تعاليمها تغيرات كبيرة . غير ان ما يجمع الحركة كلها هو تعاليمها الأخلاقية التي ظلت على ما هي عليه طوال الوقت . ويرجع أصل هذا الجانب في الرواقية الى الطريقة السقراطية في الحياة ، وهكذا كانت الفضائل التي يقدّرها الرواقيون هي الشجاعة في مواجهة الخطر والألم ، وعدم الاكتراث بالاوضاع المادية . وكان هذا التأكيد لأهمية قوة التحمل والتنزه هو الذي أضفى على كلمة « الرواقي » معناها الحديث .

إن الرواقية ، من حيث هي نظرية أخلاقية ، تبدو نظاما صارما لا لون له ، إذا ما قورن بنظريات العصر الكلاسيكي . غير أنها نجحت ، من حيث هي مذهب ، في اجتذاب عدد من الأتباع يفوق ما اجتذبه مذهب افلاطون وأرسطو . ومن الجائز ان تأكيد افلاطون للمعرفة بوصفها الخير الاسمى لم يكن يُقبل بسهولة بين أناس كانوا منغمسين في الحياة العملية . وعلى أية حالة فقد كان المذهب الرواقي هو الذي استحوذ على خيال الملوك والحكام الهلينستيين . أما مسألة إن كان هذا يكفي لتحقيق آمال سقراط في ان يصبح الفلاسفة ملوكا والملوك فلاسفة ، فهذا أمر مشكوك فيه .

ولم يتبق لنا شيء من أعمال الرواقيين الأوائل إلا على شكل شذرات ، وان كان من الممكن تكوين فكرة معقولة عن تعاليمهم عن طريق تجميعها ، ويبدو أن اهتمام زينون كان أخلاقيا في المحل الاول ، ومن المسائل الرئيسية التي ظلت تشغل الاهتمام طوال عهد الفلسفة الرواقية ، مشكلة الحتمية وحرية الارادة ، وهي مسألة فلسفية كبرى ظلت تحتفظ بقدر من الحيوية جعلها موضوعا لاهتمام الفلاسفة عبر العصور حتى يومنا هذا . ففي رأي زينون ان الطبيعة خاضعة بدقة لحكم القانون . ويبدو ان نظريته الكونية قد استلهمت

آراء الفلاسفة السابقين لسقراط أساسا . فقد كان زينون يرى ، مثل هرقليطس ، ان المادة الأصلية هي النار ، ومنهـا تنفصـل العنـاصر الأخرى بمضي الوقت ، وذلك على نحو يشبه نظريات أنكساجوراس الى حد ما . وفي النهاية يحدث حريق شامل ، ويعود كل شيء الى النار الأصلية ، وتبدأ الامور كلها سيرتها من جديد ، كما في نظرية الدورات عند انبادقليس . اما القوانين التي يسير العالم في مجراه وفقا لها فتصدر عن سلطة عليا تحكم التاريخ في كافة تفاصيله،فكل شيء يحدث من اجل هدف معين ، على نحو مقدَّر مقدما . اما الفاعلية العليا او الالهية فلا تعد شيئا خارجا عن العالم ، وانمـا هي تسري فيه ، كالماء حين يتسرب في الرمال . وهكذا فان الله قوة كامنة ، يحيا جزء منها داخل كل كائن بشري ، وقد أصبح هذا الاتجاه في التفكير مشهورا في العصر الحديث بفضل الكتابات الفلسفية لاسبينوزا الذي تأثر بالتراث الرواقي .

وأسمى خير هو الفضيلة ، التي يكون قوامها هو العيش في وحدة مع العالم،ولـكن ينبغـي الا نتصـور هذه الفـكرة على أنهـا تحصيل حاصل ، على أساس ان كل ما يوجد لا بد ان يكون في وحدة مع العالم ، بل ان المقصود هنا هو توجيه إرادة الشخص بحيث تمتزج بالطبيعة بدلا من ان تعارضها ، اما النعم الدنيوية فلا تعد ذات قيمة كبيرة . فقد يحرم طاغية انسانا من كل الاشياء الخارجية التي يملكها ، بل حتى من الحياة ، ولكنه لا يستطيع ان يسلبه فضيلته ، التي هي ملك له متأصل فيه ، يستحيل انتزاعه منه ، وهكذا نصل الى النتيجة القائلة ان الانسان حين يرفض المطالب الزائفة للخيرات الخارجية ، تصبح حريته كاملة ، لان فضيلته ، التي هي وحدها الشيء الجدير بالاهتمام ، لا يمكن ان يؤثر فيها اي ضغط خارجي .

وعلى الرغم مما تثيره هذه الآراء من اعجاب بوصفها قواعد لحياة

كريمة ، فان في المذهب اخطاء خطيرة من حيث هو نظرية أخلاقية ، وذلك لأنه اذا كان العالم يحكمه القانون ، فلا جدوى من ان تعظ الناس بان الفضيلة تعلو على كل شيء ، اذ ان السبب الوحيد الذي جعل الفضلاء فضلاء هو ان الامور كان ينبغي ان تكون على هذا النحو ، وكذلك الحال في الأشرار ، وماذا نقول عندئذ عن الألوهية التي تدبر للشر مقدما ؟ ان الاقتراح الذي تقدم به افلاطون في احد مواضع « الجمهورية » والقائل ان الله هو فاعل الخير وحده في العالم ، لن يجدي هنا فتيلا . ويمكننا ان نوجه اعتراضات مماثلة الى اسبينوزا وليبنتس(*) اللذين يحاولان تجنب الصعوبة بالقول ان العقل البشري عاجز عن ادراك ضرورة الاشياء ككل ، على حين ان كل شيء مرتب على افضل نحو في احسن عالم ممكن .

ولكن،بغض النظر تماما عن الصعوبات المنطقية في النظرية ، فيبدو ان هناك اخطاء واقعية واضحة . ذلك لأن من حقنا ان نخشى الا يكون البؤس بوجه عام مؤديا الى رفع شأن الفضيلة او اعلاء الروح . وفضلا عن ذلك فان من الاكتشافات الباعثة للاسى في هذا العصر التقدمي الذي نعيش فيه ، ان من الممكن باستخدام المهارة اللازمة تحطيم ارادة اي شخص تقريبا ، مهما كانت صلابة معدنه . ولكن الامر الذي تصدق فيه الرواقية بحق هو ادراكها ان الفضيلة،من حيث هي خير داخلي ، اهم بمعنى ما من كل ما عداها . فمن الممكن

(*) اعتقد ان الجميع بين اسبينوزا وبين ليبنتس في حكم واحد من هذا النوع فيه قدر كبير من عدم الانصاف للأول ، ذلك لان كل ما قاله المؤلف بعد ذلك ينطبق على ليبنتس وحده ، الذي ألف كتابا مستقلا ينفي فيه وجود الشر في ظل العناية الالهية(Theodicee) اما اسبينوزا فكانت هذه المشكلة غير قائمة اصلا بالنسبة اليه ، لانه رفض تشبيه الالوهية بالانسان ، ولم يكن يؤمن بأن لكلمة الشر او الخير معنى على المستوى الكوني المطلق .

(المترجم)

دائما ان نعوّض بقدر معين ما يضيع من الممتلكات المادية ، اما اذا فقد المرء احترامه لذاته ، فانه ينحط الى ما دون مستوى البشر .

اما اول عرض منهجي للمذهب الرواقي فيقال انه يرجع الى كريسبوس Chrysippus (٢٨٠ ـ ٢٠٧ ق . م.) وان كانت مؤلفاته لم يبق منها شيء . في هذه المرحلة كان الرواقيون يبدون اهتماما اكبر بالمنطق واللغة ، فصاغوا نظرية القياس الشرطي والانفصالي ، واكتشفوا علاقة منطقية هامة تسمى في المصطلح الحديث بالتضمن (او اللزوم) المادي . تلك هي العلاقة بين القضيتين في الحالة التي لا تكون فيها الأولى صادقة والثانية كاذبة . فلنتأمل القضية : « اذا هبط البارومتر (مقياس الضغط الجوي) نزل المطر . » هنا نجد العلاقة بين عبارة « هبط البارومتر » وعبارة « نزل المطر » علاقة لزوم مادي . كذلك اخترع الراقيون مصطلحات للنحو الذي اصبح لأول مرة على أيديهم ميدانا للبحث العلمي المنظم . فأسماء الحالات النحوية اختراع رواقي . وقد وصلت الترجمات اللاتينية لهذه الحالات الى اللغات الاجنبية الحديثة عن طريق النحويين الرومان ، وما زالت تستخدم حتى اليوم .

ولقد اكتسبت التعاليم الرواقية مكانة قوية في روما بفضل الجهود الادبية للفيلسوف شيشرون Cicero الذي درس على الفيلسوف الرواقي بوزيدونيوس Posidonius . وكان هذا الاغريقي القادم من سوريا قد قام باسفار كثيرة وأسهم في ميادين متعددة ، منها ميدان الفلك الذي تحدثنا عن بحوثه فيه من قبل ، ومنها ميدان التاريخ الذي واصل فيه أعمال المؤرخ بوليبيوس Polybius . اما موقفه الفلسفي فكان فيه جانب من تراث الاكاديمية القديم ، في وقت كانت فيه الاكاديمية ذاتها قد اصبحت خاضعة لتأثير الشكاك ، كما ذكرنا من قبل .

وعلى الرغم من أن ممثلي الرواقية المتأخرين كانوا ، من الوجهة الفلسفية ، أقل أهمية ، فقد بقيت لنا كتابات ثلاثة منهم كاملة ، كما أننا نعرف معلومات كثيرة عن حياتهم . ورغم أن اوضاعهم الاجتماعية كانت تتفاوت بشدة ، فإن فلسفاتهم كانت متشابهة الى حد بعيد . هؤلاء هم سنكاSeneca عضو مجلس الشيوخ الروماني الذي كان ينحدر من أصل أسباني ، وابكتيتوسEpictetus العبد اليوناني الذي أعتق في عهد نيرون ، وماركوس أوريليوسMarcus Aurelius الامبراطور الذي ينتمي الى القرن الثاني الميلادي ، وكلهم كتبوا مقالات أخلاقية تسري فيها الروح الرواقية .

ولد سنكا عام ٣ ق. م. أو حوالي ذلك ، وكان ينتمي الى أسرة أسبانية ميسورة الحال ، انتقلت الى العيش في روما . ومارس العمل السياسي حتى احتل منصبا وزاريا ، ولكن الاقدار تربصت له في عهد كلاوديوسClaudius ، الذي كانت شخصيته ضعيفة ، ورضخ لرغبة زوجته ميسالينـاMessalina حين طلبت اليه ان ينفي سنكا عام ٤١ ميلادية . ويبدو أن سبنكا ، الذي كان عندئذ عضوا في مجلس الشيوخ ، قد مارس قدرا زائدا من الحرية في انتقاد سلوك الامبراطورة التي كانت بدورها تسلك في حياتها بطريقة اكثر تحررا مما ينبغي ، والتي انتهت حياتها ، على اية حال ، نهاية مفاجئة بعد بضع سنوات ، وتزوج كلاوديوس بعدها من أجريبيناAgrippina التي انجبت له نيرون . وفي عام ٤٨ ميلادية أستدعى سنكا من منفاه في كورسيكا لكي يتولى تربية وريث العرش الامبراطوري . غير ان الأمير الروماني لم يكن يبشر بأي خير بالنسبة الى الجهود التربوية التي بذلها الفيلسوف الرواقي . ومع ذلك فإن سنكا ذاته كان بعيدا كل البعد عن نوع الحياة المتوقع من شخص يعظ الناس بالأخلاق الرواقية . فقد جمع ثروة طائلة ، اكتسب معظمها عن طريق اقراض

النقود الى سكان بريطانيا بأرباح ضخمة . ومن الجائز ان هذا كان أحد اسباب التذمر الذي أدى الى التمرد في الولاية البريطانية . ولكن البريطانيين ، ولله الحمد ، يحتاجون الآن ، لكي تتولد لديهم عقلية ثورية ، الى ما هو أكثر من أسعار فائدة عالية . وعندما اصبح نيرون اكثر استبدادا وجنونا ، عاد الى اضطهاد سنكا مرة اخرى . وفي النهاية طلب اليه أن ينتحر ، بدلا من أن توقع عليه عقوبة الاعدام ، ففعل ذلك بالطريقة التي كانت سائدة في ذلك الحين ، وهي قطع شرايينه . وهكذا يمكن القول ان طريقة موته كانت متمشية مع فلسفته ، على الرغم من ان حياته لم تكن في عمومها متسمة بالطابع الرواقي .

أما ابكتيتوس فكان يونانيا ، ولد حوالي عام ٦٠ ميلادية . ويذكّرنا اسمه ذاته بأنه كان عبدا ، لأن معنى الاسم هو : الشخص المقتَنى . ولقد ترك فيه سوء المعاملة الذي تعرض له خلال سنواته الاولى آثارا دائمة ، هي رجل عرجاء ، واعتلال عام في صحته . وعندما اكتسب ابكتيتوس حريته ، بدأ يقوم بالتدريس في روما حتى عام ٩٠ ميلادية ، حين طرده دوميتيان Domitian ، ومعه رواقيون آخرون ، لانهم كانوا ينتقدون حكم الامبراطور الارهابي ويشكلون قوة معنوية تقف في وجه العرش الامبراطوري . وقضى سنوات حياته الاخيرة في نيكوبوليس Nicopolis في الشمال الغربي لليونان ، حيث توفي حوالي عام ١٠٠ ميلادية . وبفضل تلميذه اريان Arrian حُفظت لنا بعض أحاديث ابكتيتوس ، وفيها نجد الاخلاق الرواقية معروضة بطريقة تتمشى الى حد بعيد مع ما أوضحناه من قبل .

واذا كان ابكتيتوس قد ولد عبدا ، فإن آخر الكتاب الرواقيين العظام كان ، على العكس من ذلك ، امبراطورا . فقد عاش ماركوس أوريليوس ما بين عام ١٢١ وعام ١٨٠ ميلادية ، وتبناه

عمه ، أنطونينوس بيوس Antoninus Pius الذي كان من اكثر اباطرة الرومان تحضرا ، كما يوحى بذلك لقبه الأخير (الذي يعنى : التقى) . وقد خلفه ماركوس أوريليوس على العرش في عام ١٦١ ميلادية ،وقضى بقية حياته في خدمة الامبراطورية . وكان الزمن الذي عاش فيه زمن اضطرابات طبيعية وعسكرية ، وانشغل الامبراطور دواما بكبح جماح القبائل البربرية الذين أخذت غاراتهم على حدود الامبراطورية تهدد سيادة روما . وعلى الرغم من أن حمل المنصب كان ثقيلا عليه ، فقد رأى من واجبه أن يضطلع به . ونظرا الى ان الدولة كانت مهددة بأخطار خارجية وداخلية ، فقد اتخذ من الاجراءات ما يساعد على حفظ النظام ، فاضطهد المسيحيين ، لا بدافع الشر ، بل لأن رفضهم لعقيدة الدولة كان مصدرا للشقاق . ولعله كان في ذلك على حق ، وان كان الاضطهاد في الوقت ذاته هو دائما علامة على ضعف من يمارسه . فالمجتمع الواثق من نفسه ، المستقر بثبات ، لا يحتاج الى اضطهاد الخارجين عنه .

ولقد وصل الينا النص الكامل لكتاب « التأملات Meditations » لماركوس أوريليوس ، وهذه التأملات هى يوميات من الخواطر الفلسفية سجلت ، بقدر ما كان يسمح الوقت ، خلال لحظات الراحة التي كان الامبراطور يختطفها اختطافا من وسط مهامه الحربية ومشاغله في ادارة الشئون العامة . ومن الجدير بالذكر أن ماركوس أوريليوس ، على الرغم من اعتناقه للنظرية الرواقية العامة في الخير ، كان يحمل آراء عن الواجب الاجتماعي أقرب الى روح أفلاطون . فلما كان الانسان كائنا اجتماعيا ، فإن من واجبنا ان نقوم بدورنا في الشئون السياسية العامة . ويؤدي ذلك ، على الصعيد الاخلاقي ، الى تأكيد الصعوبة المتعلقة بحرية الارادة والحتمية ، التي اشرنا اليها من قبل . فقد رأينا ان الفضيلة او الرذيلة لدى

الانسان هى ، حسب الموقف الرواقي العام ، مسألة شخصية لا تأثير لها على الغير . أما في ضوء الموقف الاجتماعي فإن الصفات الاخلاقية لكل شخص يمكن ان يكون لها تأثير واضح جدا على كل شيء آخر . ولو كان الامبراطور قد نظر الى واجباته بطريقة اقل تشددا ، لازداد الشقاق بلا جدال بالنسبة الى ما كان موجودا من قبل . على ان الرواقية لم تستطع قط أن تهتدي الى حل مقنع لهذه الصعوبة .

أما فيما يتعلق بمسألة المباديء الأولى ، التي كانت مشكلة تخلفت من عصر أفلاطون وأرسطو ، فقد وضع الرواقيون نظرية في الافكار الفطرية ، التي هى نقاط بداية بديهية وواضحة بذاتها ، يمكن ان تبدأ بها العملية الاستنباطية . وقد أصبح هذا الرأي سائدا في فلسفة العصور الوسطى ، كما قال به بعض اصحاب المذهب العقلي من المحدثين ، اذ انه يعد حجر الزاوية ، من الوجهة الميتافيزيقية ، في المنهج الديكارتي . ولقد كان المذهب الرواقي ، في تصوره للانسان ، أكرم من نظريات العصر الكلاسيكي . فأرسطو ، كما ذكرنا من قبل ، قد ذهب الى حد الاعتراف بأن اليوناني ينبغي ألا يكون عبدا لأي واحد من مواطنيه ، أما الرواقية فانها ذهبت الى أن الناس جميعا ، بمعنى معين ، متساوون ، وكانت في ذلك تسير على هدى الممارسة التي اتبعها الاسكندر ، وان كان الرق قد انتشر خلال عصور الامبراطورية على نطاق أوسع مما كان في أي عهد مضى . وفي ضوء هذا الاتجاه الفكري ، أدخلت الرواقية التمييز بين القانون الطبيعي وقانون الامم . والمقصود بالحق الطبيعي هنا ما يكون من حق الانسان بناء على طبيعته البشرية وحدها . ولقد كان لنظرية الحقوق الطبيعية بعض التأثيرات النافعة على التشريع الروماني ، لأنها خففت من محنة أولئك الذين حرموا من أن يكون لهم مركز اجتماعي بالمعنى الكامل . وقد أعيد احياء هذه النظرية ، لأسباب

مماثلة ، في الفترة التالية لعصر النهضة الأوروبية ، وذلك خلال الصراع ضد فكرة حقوق الملوك الالهية .

وعلى الرغم من أن اليونان كانت هي ذاتها المركز الثقافي للعالم ، فأنها لم تتمكن من الاستمرار بوصفها أمة حرة مستقلة . ومن جهة اخرى فان التقاليد الثقافية اليونانية قد انتشرت طولا وعرضا ، وخلفت آثارا دائمة ، وذلك في الحضارة الغربية على الاقل . فقد اصطبغ الشرق الاوسط بالصبغة اليونانية بفضل تأثير الاسكندر ، أما في الغرب ، فقد أصبحت روما حاملة لواء التراث اليوناني .

كان أول اتصال بين اليونان وروما هو ذلك الذي حدث عن طريق المستعمرات اليونانية في جنوب ايطاليا . ولم يترتب على حملات الاسكندر تعكير للاوضاع في البلاد التي تقع غرب اليونان . ففي بداية العصر الهلينستي ، كانت القوتان الكبيرتان في المنطقة هما سراقوزة وقرطاجة ، وكلتاهما سقطت في ايدى الرومان خلال القرن الثالث ، نتيجة للحربين الأوليين من الحروب البونية (Punic) . وخلال هذه العمليات العسكرية ضُمت أسبانيا . وقد شهد القرن الثاني غزو اليونان ومقدونيا . ثم نشبت حرب « بونية » ثالثة انتهت بتدمير شامل لمدينة قرطاجة في عام ١٤٦ . وفي العام نفسه لقيت كورنثة نفس المصير على أيدي الجحافل الرومانية . على أن عمليات التدمير هذه ، التي كانت تتسم بقسوة متعمدة ، كانت هي الاستثناء ، وقد وجدت من ينتقدونها في ذلك العصر ، كما في العصور التالية . ومن هذه الناحية يمكننا ان نقول ان عصرنا الحاضر يعود بسرعة الى العصور البربرية .

وخلال القرن الأول ق. م. أضيفت أسيا الصغرى وسوريا ومصر وبلاد الغال الى الاقاليم الرومانية ، بينما سقطت بريطانيا في

القرن الأول الميلادي . ولم تكن هذه الغزوات المتعاقبة نتيجة تعطش الى المغامرة فحسب ، بل لقد أملاها البحث عن حدود طبيعية يمكن الدفاع عنها دون صعوبة كبيرة في وجه إغارات القبائل المعادية التي تعيش وراء هذه الحدود . وقد أمكن بلوغ هذا الهدف في السنوات الاولى للامبراطورية ، اذ كانت اراضي روما تُحَدّ من الشمال بنهرين كبيرين ، هما الراين والدانوب ، ومن الشرق بالفرات والصحراء العربية ، ومن الجنوب بالصحراء الكبرى ، ومن الغرب بالمحيط . وفي هذا الاطار ، عاشت الامبراطورية الرومانية في سلام واستقرار نسبيين خلال القرنين الأولين بعد الميلاد .

وكانت روما قد بدأت ، سياسيا ، بوصفها دولة مدينة مشابهة من نواح كثيرة لنظائرها في اليونان . ومرت بفترة أحيطت بالاساطير ، حكمها خلالها الملوك الاتروسكيون Etruscan ، أعقبتها جمهورية تسودها طبقة حاكمة ارستقراطية كانت تسيطر على مجلس الشيوخ (الاعيان) . ومع نمو حجم الدولة وازدياد اهميتها ، حدثت تغيرات دستورية في اتجاه الديمقراطية ، وفرضت هذه التغييرات نفسها عليها . صحيح أن مجلس الشيوخ ظل يحتفظ لنفسه بسلطات كبيرة ، ولكن المجلس الشعبي أصبح يمثل بلجان كان لها صوت في شئون الدولة . كذلك أصبح منصب القنصل في النهاية متاحا لاشخاص من اصول غير أرستقراطية . غير أن الغزو والتوسع اديا الى اكتساب الأسر الحاكمة ثروات هائلة ، على حين أن صغار الملاك طردوا من الأرض باستخدام قوة عمل العبيد في الأراضي الزراعية ذات المساحة الضخمة التي كان يحوزها ملاك غير مقيمين . وهكذا أصبحت السيادة المطلقة لمجلس الشيوخ . ولم يكتب النجاح لحركة ديمقراطية شعبية قادها جراكي Gracchi قرب نهاية القرن الثاني ق.

م. ، كما أدت سلسلة من الحروب الاهلية في نهاية الامر الى اقامة الحكم الامبراطوري . واخيرا نجح أوكتافيان Octavian ابن يوليوس قيصر بالتبني ، في اعادة النظام ، ومنح لقب « اغسطس Ougustus (الممجّد) ، وحكم بوصفه امبراطورا ، وان كان قد احتفظ شكليا بالمؤسسات الديمقراطية .

ولقد ظلت الامبراطورية الرومانية تعيش ، على وجه العموم ، في سلام طوال ما يقرب من مائتي عام بعد موت أغسطس في عام ٤١ ميلادية . صحيح أنه قد ثارت بعض القلاقل الداخلية ، وحدثت اضطهادات ، ولكنها لم تكن ذات ابعاد تؤدي الى زعزعة أركان الحكم الامبراطوري . وهكذا كانت الحروب تشن على طول الحدود ، على حين ان روما كانت تحيا حياة هادئة منظمة .

وفي النهاية أخذ الجيش ذاته يعمل على استغلال قوته ، التي كان يستخدمها في الحصول على الذهب مقابل منحه التأييد للحاكم . وعلى هذا النحو أصبح الاباطرة يرتقون العرش بتأييد من الجيش ، ويسقطون بمجرد سحب هذا التأييد . وقد أمكن تجنب الكارثة لفترة ما بفضل الجهود الدائبة التي بذلها ديوكليتيان Diocletian (٢٨٦ - ٣٠٥) وقسطنطين Constantine (٣١٢ - ٣٣٧) ، ولكنهما اتخذا تدابير للطوارىء أدى بعضها الى زيادة سرعة التدهور . وكان يحارب في صف الامبراطورية أعداد كبيرة من المرتزقة الألمان ، وقد تبين في النهاية ان هذا كان واحدا من عوامل سقوطها . وبمضي الوقت أصبح الامراء البرابرة ، الذين تدربوا على فنون الحرب خلال خدمتهم في الجيوش الرومانية ، يعتقدون أن مهاراتهم التي اكتسبوها حديثا يمكن ان تجلب مكسبا أكبر اذا ما استخدمت لتحقيق مصالحهم الخاصة بدلا من مصلحة سادتهم الرومان . وهكذا سقطت مدينة روما في أيدي القوط بعد فترة قصيرة

لا تتجاوز مائة العام . ومع ذلك فقد بقى شيء من التراث الثقافي الماضي عن طريق تأثير المسيحية ، التي اصبحت في عهد قسطنطين هى العقيدة الرسمية للدولة . فبقدر ما اعتنق الغزاة هذا الدين ، استطاعت الكنيسة ان تحتفظ الى حد ما بمعارف الحضارة اليونانية ، أما الامبراطورية الشرقية فكان مصيرها مختلفا ، اذ فرض المسلمون عليها عقيدتهم ، ونقلوا التراث اليوناني الى الغرب من خلال حضارتهم الخاصة .

لقد كانت لروما حضارة تكاد تكون كلها مستعارة ، اذ كان العالم الروماني في فنونه وعمارته وآدابه وفلسفته يحاكي النماذج اليونانية العظيمة مع تفاوت في حظه من النجاح . وبرغم ذلك فإن هناك ميدانا واحدا نجح فيه الرومان حيث أخفق اليونانيون ، بل والاسكندر ذاته . ذلك هو ميدان الحكم على نطاق واسع ، بما فيه من قانون وادارة . في هذا الميدان كان لروما بعض التأثير على الفكر اليوناني . فقد رأينا من قبل ان يونانيي العصور الكلاسيكية كانوا في المسائل السياسية عاجزين عن تجاوز المثل العليا لدولة المدينة . أما روما فكانت رؤيتها أوسع ، وفرض هذا نفسه على المؤرخ بوليبيوس Polybius ، وهو يوناني ولد حوالىّ عام ٢٠٠ ق. م. وسقط في أسر الرومان . وكان بوليبيوس ، شأنه شأن بانايتيوس Panaetius الرواقي ، ينتمى الى حلقة من المثقفين كانت تتجمع حول سكيبيو Scipio الاصغر . ولكن باستثناء هذا التأثير السياسي ، لم يكن في استطاعة روما ان تقدم شيئا يمكنه ان يلهم المفكرين اليونانيين أفكارا جديدة . ومن جهة أخرى فإن اليونان ، وان تكن قد تحطمت من حيث هي دولة ، كانت منتصرة في الميدان الثقافي على غزاتها الرومان . فقد كان الرومان المثقفون يتكلمون اليونانية ، مثلما كان المثقفون الاوربيون حتى عهد قريب يتكلمون الفرنسية . وكانت

الأكاديمية في اثينا تجتذب أبناء الطبقة الرومانية العليا ، وفيها تعلم شيشرون . وهكذا فإن المعايير اليونانية كانت تطبق في كل مجال ، وكانت نواتج روما ، في نواح كثيرة ، مجرد نسخة باهتة لأصول يونانية . وكانت الفلسفة الرومانية بوجه خاص عقيمة في التفكير الأصيل .

ولقد اسهم طابع النقد والتشكيك الذي اتسم به التراث اليوناني ، مقرونا بالانهيار الذي حدث في العصور الهلينستية ، في التخفيف من صرامة الفضائل الرومانية القديمة ، وخاصة عندما تدفقت على البلاد ثروات هائلة نتيجة للتوسع فيما وراء البحار . صحيح أن التأثير الاغريقي الاصيل قد تناقصت قوته وأصبح مركزا في أفراد قلائل ، وخاصة بين الطبقة الاستقراطية في مدينة روما . ولكن العناصر غير الاغريقية في الحضارة الهلينستية أخذت تزداد قوة بمضي الوقت . فقد كان الشرق ، كما لاحظنا من قبل ، يقدم عنصرا من التصوف كان في مجمله اقل سيطرة في الحضارة اليونانية ، وعلى هذا النحو تسربت الى الغرب المؤثرات الدينية الوافدة من بلاد ما بين النهرين ومن مناطق اخرى مجاورة ، وأدت الى حركة تلفيقية نشطة ، خرجت منها المسيحية ذاتها ظافرة في نهاية الأمر . وفي الوقت ذاته شجع التيار الصوفي على انتشار شتى انواع المعتقدات والممارسات الخرافية . واخذت القوى اللاعاقلة تزداد رسوخا كلما قل رضاء الناس عن نصيبهم في هذه الحياة الارضية ، وكلما تضاءلت ثقتهم في قدراتهم الخاصة . صحيح أن الامبراطورية قد تمتعت بقرنين من السلام ، ولكن عهد السلام الروماني Pax Romana لم يكن عصر نشاط عقلي بناء . فكانت الفلسفة ، بقدر ما يمكن ان يقال انها كانت موجودة ، تسير في التيار الرواقي . أما في الجانب السياسي فقد كان ذلك يمثل تقدما بالقياس الى النزعة الاقليمية التي كان يتسم بها كبار

المفكرين الكلاسيكيين ، اذ ان الرواقية كانت تدعو الى الاخاء بين البشر . ونظرا الى ان روما قد اصبحت هي حاكمة العالم المعروف عندئذ طوال قرون عدة ، فان هذه الفكرة الرواقية قد اكتسبت اهمية ملموسة ، ولكن الامبراطورية كانت بالطبع تنظر بدورها الى العالم الخارجي عن حدودها بنفس الترفع الذي كان يمكن ان تنظر به دول المدينة اليونانية اليه . صحيح أنه كانت هناك بعض الاتصالات بالشرق الاقصى ، غير انها لم تكن تكفي لكي تقنع المواطن الروماني بإن هناك حضارات عظيمة أخرى لا يمكن استبعادها ببساطة على أنها أجنبية أو بربرية . وهكذا فان روما ، مع كل ما كانت تتسم به من اتساع افق الرؤ ية ، كانت معرضة لنفس الغرور الذي اتسم به اسلافها الثقافيون اليونان . بل ان الكنيسة المسيحية ذاتها قد ورثت هذه الرؤ ية المشوهة ، لانها اطلقت على نفسها اسم « الكاثوليكية » اي الشاملة او العالمية ، على الرغم من انه كانت توجد في الشرق عقائد أخرى عظيمة لم تكن مذاهبها الأخلاقية تقل تقدما عن المسيحية . فقد كان الناس لا يزالون يحلمون بحكومة وحضارة عالميتين .

وهكذا فآن اعظم دور قامت به روما كان نقل ثقافة اقدم من ثقافتها وارفع منها . وقد تحقق ذلك بفضل العبقرية التنظيمية للحكام الرومان ، والتماسك الاجتماعي للامبراطورية . وما زالت بقايا شبكة الطرق الواسعة في كافة ارجاء الأقاليم الرومانية تشهد بعظمة هذه القدرة التنظيمية . فقد أتاح التوسع الروماني لجزء كبير من أوروبا أن يصبح وحدة ثقافية واحدة ، برغم الاختلافات القومية والعداوات التي نشبت في عصور لاحقة . وحتى الغزوات البربرية لم تتمكن من تحطيم هذا الاساس الثقافي الى الحد الذي يستحيل اصلاحه . أما في الشرق فإن تأثير روما كان اقل دواما ، وذلك

بسبب الحيوية الهائلة التي اتسم بها العرب المسلمون الفاتحون . وعلى حين أن الغزاة في الغرب قد اندمجوا في تراث يدين بالكثير لروما ، فإن الشرق الاوسط كله تقريبا قد اعتنق عقيدة الفاتحين . ولكن الغرب يدين للعرب بقدر كبير من معرفته باليونانيين ، وهي المعرفة التي نقلها الى اوروبا مفكرون مسلمون ، وخاصة عن طريق اسبانيا .

وفي بريطانيا ، التي ظلت رومانية لمدة ثلاثة قرون ، يبدو أن الغزوات الأنجلو سكسونية ، قد أدت الى انفصال كامل عن التراث الروماني . وترتب على ذلك أن التراث الروماني العظيم في مجال القانون ، الذي ظل باقيا في جميع أرجاء أوروبا الغربية الخاضعة لحكم روما ، لم ترسخ اقدامه في بريطانيا ، ومازال القانون العام الانجليزي حتى يومنا هذا أنجلو سكسونيا . ولهذه المسألة نتيجة جديرة بالملاحظة في ميدان الفلسفة . ذلك لأن الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى ترتبط بالقانون ارتباطا وثيقا ، وكان علم التفسير الفلسفي يسير جنبا الى جنب مع الممارسة الشكلية الصارمة للتراث الروماني القديم . أما في انجلترا ، حيث كان التراث القانوني الأنجلو سكسوني هو السائد ، فإن الفلسفة ظلت في معظم الاحيان تحتفظ بطابع أكثر تجريبية ، حتى في ذروة العصر المدرسي .

ولقد اقترنت الاتجاهات التلفيقية ، التي كانت في ظل الامبراطورية تمارس تأثيرها في ميدان الدين ، بتطور مماثل في الفلسفة . فقد كان التيار الرئيسي للفلسفة رواقيا ، بوجه عام ، في العهد الأول من الامبراطورية ، على حين أن المذاهب الأفلاطونية والأرسطية الاكثر تفاؤلا قد استُبعدت . ولكن بحلول القرن الثالث برز تفسير جديد للأخلاق القديمة في ضوء المذهب الرواقي ، وهو تطوّر يتمشى الى حد بعيد مع الأوضاع العامة للعصر . وأصبح هذا

المزيج بين نظريات مختلفة يعرف باسم الأفلاطونية الجديدة ، التي قُدِّر لها ان تمارس تأثير كبيرا على اللاهوت المسيحي . فهي بمعنى ما جسر يمتد من العالم القديم الى العصور الوسطى ، بها انتهت فلسفة القدماء ، ومنها بدأ الفكر الوسيط .

وقد ظهرت الأفلاطونية الجديدة في الاسكندرية ، ملتقى طرق الشرق والغرب . ففيها كانت توجد مؤثرات دينية فارسية وبابلية ، وبقايا الشعائر المصرية القديمة ، وطائفة يهودية قوية تمارس عقيدتها الخاصة ، وفرق مسيحية ، ويضاف الى هذا كله خلفية عامة من الحضارة الهلينستية . ويقال ان مؤسس المدرسة الافلاطونية الجديدة هو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas الذي لا يُعرف عنه الا القليل . ولكن أهم تلاميذه كان أفلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠) الذي هو أعظم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد . وقد ولد في مصر ودرس في الاسكندرية حيث عاش حتى عام ٢٤٣ .

ونظرا الى اهتمام أفلوطين بعقائد الشرق وتصوفه ، فقد سار في ركاب الامبراطور جورديان Gordian الثالث في حملة ضد الفرس ، غير أن هذه المهمة لم تنجح ، اذ كان الامبراطور شابا تعوزه الخبرة ، وكانت تصرفاته تثير سخط أفراد جيشه . غير ان مثل هذه النزاعات كانت تُحل في ذلك الحين بالطريقة الحاسمة ، وهكذا لقي القيصر الشاب مصرعه قبل الأوان على ايدي أولئك الذين يُفترض أنه قائدهم ، وعلى أثر ذلك فر أفلوطين عام ٢٤٤ من بلاد ما بين النهرين ، التي كانت مسرح الجريمة ، واستقر في روما ، حيث عاش وقام بالتدريس حتى نهاية حياته . وقد بنيت كتاباته على مذكرات من الدروس التي كان يلقيها في سنواته الاخيرة ، وأشرف على تحريرها تلميذه فرفوريوس Porphyry الذي كان يميل الى الفيثاغورية . ونتيجة لذلك فقد اصطبغت أعمال افلوطين كما

وصلتنا بصبغة فيها شيء من التصوف ، ربما كان سببها هو المشرف على التحرير .

وتحمل اعمال أفلوطين الباقية اسم « التساعياتEnneads » ، اذ يتألف كل منها من تسع كتب . وهى تتسم بطابع أفلاطوني عام ، وان كانت تفتقر الى اتساع نطاق اعمال أفلاطون وحيويتها ، اذ تكاد تقتصر كلها على نظرية المثل وبعض الاساطير الفيثاغورية . ويجد المرء في اعماله قدرا من الانعزال عن العالم الواقعي ، وهو أمر لا يثير الدهشة حين يعرف المرء حالة الامبراطورية في ذلك الحين . ذلك لأن المرء لا بد ان يكون متبلد الحس تماما ، أو قوى الارادة الى حد غير عادي ، حتى يحتفظ بحالة من الرضا الدائم ازاء القلاقل السائدة في ذلك العصر . وهكذا فإن نظرية للمثل تنظر الى عالم الحس ومافيه من مظاهر التعاسة على انه غير حقيقي ، تصلح تماما لاقناع الناس بقبول مصيرهم .

ولقد كانت النظرية الاساسية في ميتافيزيقا أفلوطين هى نظريته في الثالوث ، الذي يتألف من الواحد ، والعقل (النوس) والنفس ، بهذا الترتيب في الأولوية والاعتماد . ولكن علينا أن نلاحظ قبل أن نعرض لهذا الموضوع ، أن هذه النظرية ، برغم كل ما كان لها من تأثير على اللاهوت المسيحي ، لم تكن هى ذاتها مسيحية ، بل كانت أفلاطونية جديدة . ولقد كان هناك فيلسوف معاصر لافلوطين ، درس على أستاذه نفسه ، هو أوريجين Origen الذي كان مسيحيا ، وقال ايضا بنظرية في الثالوث ، وضعت بدورها الأطراف الثلاثة على مستويات مختلفة ، فاستحقت الادانة فيما بعد بوصفها هرطقة . أما أفلوطين ، الذي كان تفكيره يقع خارج نطاق المسيحية ، فلم يكن معرضا لمثل هذه الادانة ، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل تأثيره يظل أعظم حتى عهد قسطنطين .

ان « الواحد » في ثالوث أفلوطين يشبه الى حد بعيد الفلك الواحد عند بارمنيدس ، الذي لا يمكننا أن نقول عنه أكثر من أنه « يوجد ».

أما تقديم أي وصف آخر له فيعني انه قد تكون هناك اشياء أخرى أعظم منه . ويتحدث أفلوطين عن هذا الواحد أحيانا وكأنه هو الإله ، وأحيانا أخرى على أنه « الخير » ، على طريقة محاورة « الجمهورية ».غير انه أعظم من « الوجود » ، حاضر في كل مكان ، وليس في مكان ، شامل ولكنه لا يُعْرَف . وافضل ما يمكن ان يفعله المرء إزاءه هو أن يصمت بدلا من أن يقول أي شيء ، وهنا نرى بوضوح تأثير التصوف . ذلك لأن المتصوف بدوره يلوذ وراء حاجز الصمت والعجز عن الاتصال . ونستطيع ان نقول ان عظمة الفلسفة اليونانية تكمن ، آخر الامر ، في اعترافها بالدور الأساسي للكلمة (اللوجوس) . وهكذا فان الفكر اليوناني ، على الرغم من وجود بعض العناصر الصوفية فيه ، كان في اساسه مضادا للتصوف .

والعنصر التالي في ثالوث أفلوطين هو ما يسميه بالعقل أو النوس ، وهي كلمة يكاد يكون من المستحيل ايجاد ترجمة مطابقة لها . والمقصود هنا شيء يشبه الروح ، لا بمعنى صوفي ، بل بمعنى عقلي . وخير سبيل الى ايضاح العلاقة بين النوس والواحد ، هو استخدام تشبيه : فالواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص ، وعندئذ يكون النوس هو ذلك النور الذي يرى به الواحد ذاته . ويمكن ، بمعنى معين ، أن نشبهه بالوعي الذاتي . وحين نستخدم أذهاننا في الاتجاه الذي يبعدنا عن الحس يمكننا أن نصل الى معرفة النوس ، ومن خلاله الى « الواحد » ، الذي يعد النوس صورة له . وهنا نجد نظيرا لفكرة الجدل في جمهورية أفلاطون ، حيث يقال ان عملية مماثلة تؤدي بنا الى رؤية صورة الخير .

أما العنصر الثالث والأخير في الثالوث ، فيسمى بالنفس التي

تتصف بطبيعة مزدوجة : فهي في جانبها الداخلي تتجه الى اعلى ، صوب النوس ، أما مظهرها الخارجي فيهبط بها الى عالم الحس ، الذي تكون خالقة له . والواقع أن نظرية أفلوطين تنكر مذهب « شمول الألوهيةpantheism » ، وذلك على خلاف الطريقة الرواقية في التوحيد بين الله والعالم ، وتعود الى رأى سقراط . ولكن على الرغم من أنها تنظر الى الطبيعة على أنها صادرة عن النفس وهى في حالة هبوطها ، فانها لا ترى الطبيعة شرا ، كما فعل « الغنوصيون Gnostics » . بل ان صوفية أفلوطين تعترف اعترافا تاما بأن الطبيعة جميلة ، وبأنها خيرة بوصفها تعبيرا عن نظام الاشياء كما ينبغي ان يكون . على ان الصوفية المتأخرين لم يشاركوا أفلوطين هذه النظرية السخية الى الطبيعة ، وكذلك فعل الدعاة الدينيون ، بل والفلاسفة أنفسهم . فقد غلب عليهم طابع الانصراف الى الحياة الاخرى ، حتى اصبحوا يلعنون الجمال والمتعة بوصفهما انحطاطا وشرا . وانه لمن المشكوك فيه الى ابعد حد ان تلقى هذه التعاليم القاسية استجابة من أي شخص فيما عدا المتعصبين المهووسين . ومع ذلك فان عقيدة القبح المعكوسة هذه ظلت سائدة طوال قرون عديدة . ويمكن القول ان المسيحية تنطوى ، في صورتها الرسمية ، على الفكرة الغريبة القائلة ان اللذة آثمة .

أما في موضوع الخلود ، فقد أخذ أفلوطين بالرأي الذي عرض في محاورة « فيدون » . اذ يقال إن نفس الانسان ماهية ، ولما كانت الماهيات أزلية فلابد أن تكون النفس أزلية . وهذا يوازي رأى سقراط القائل إن النفس تدخل ضمن إطار الصور . ومع ذلك فقد تضمنت نظرية أفلوطين عنصرا أرسطيا معينا . فعلى الرغم من أزلية النفس ، فإنها تتجه الى الاندماج في النوس ، ومن ثم فإنها تفقد طابعها الشخصي ، حتى لو لم تكن تفقد هويتها .

ها نحن الآن قد وصلنا الى نهاية العرض الذي قدمناه للفلسفة القديمة . وخلال هذا العرض مررنا بما يقرب من تسعة قرون ، من عصر طاليس حتى عصر افلوطين . واذا كنا قد حددنا خط التقسيم على هذا النحو ، فهذا لا يعني انه لم يكن هناك مفكرون لا حقون يمكن النظر اليهم على انهم ينتمون بحق الى تراث القدماء . فهذا الانتماء يصدق ، بمعنى معين،على الفلسفة كلها في واقع الامر . ومع ذلك فمن الممكن ادراك حالات انقطاع رئيسية في تطور التراث الثقافي ، ومن هذه الحالات تلك النقطة التي بلغتها الفلسفة مع افلوطين . فمنذ ذلك الحين اصبحت الفلسفة ، في الغرب على الأقل ، منطوية تحت جناح الكنيسة ، وظلت هذه الحقيقة قائمة حتى مع وجود استثناءات ، مثل بويتيوسBoethius . وفي الوقت ذاته فإن من المفيد ان نذكر انفسنا بانه عندما سقطت روما ، استمر في المناطق الشرقية ، تحت حكم بيزنطة اولا ثم في ظل الحكم الاسلامي ، تراث فلسفي متحرر من الروابط الدينية (المسيحية) .

ان المرء حين يعود بانظاره الى الانجازات الفلسفية للعالم القديم ، يشعر بالانبهار ازاء القوة غير العادية التي أبداها العقل اليوناني في ادراكه للمشكلات العامة .

واذا كان افلاطون قد قال ان بداية الفلسفة تكمن في الحيرة ، فإن هذه القدرة على التعجب والدهشة قد توافرت لدى اليونانيين الاوائل بدرجة غير عادية ، والواقع ان الفكرة العامة للبحث والتمحيص هي من الاختراعات اليونانية الكبرى التي أضفت على العالم الغربي طابعه الخاص . وبطبيعة الحال فإن من غير المستحب ، في جميع الأحوال ، ان يجري المرء مقارنات بين ثقافات مختلفة ، ولكن المرء لو شاء أن يلخص الحضارة الغربية في جملة واحدة قصيرة ، ، لأمكن

القول إنها مبنية على نزوع أخلاقي الى بذل الجهد العقلي ، وهو نزوع يوناني في المحل الأول .

أما السمة الاخرى الحيوية للفلسفة اليونانية فهي أنها تستهدف العلانية أساسا ، فحقائقها ، على النحو الذي وجدت عليه ، لا تدعى لنفسها هالة العصمة من الخطأ ، ومنذ البداية أبدت تلك الفلسفة اهتماما كبيرا باللغة والاتصال . صحيح أنها تنطوي أيضا على بعض العناصر الصوفية ، وذلك منذ أقدم عهودها ، تتمثل في ذلك التيار الصوفي الفيثاغوري الذي يمتد طوال مجرى الفلسفة القديمة . غير أن هذه الصوفية هي في واقع الأمر خارجة عن البحث العقلي ذاته . فهدفها هو في الواقع توجيه أخلاق الباحث نفسه.ولم يصبح للتصوف دور أهم من ذلك إلا عندما دب الانحلال . فالتصوف ، كما قلنا عند مناقشتنا لأفلوطين ، مضاد لروح الفلسفة اليونانية .

ومن أبرز المشكلات التي واجهت المفكرين القدامى بحدة تفوق مواجهة المحدثين لها بكثير ، ان الفلاسفة اليونانيين الأوائل لم يكونوا يرتكزون على دعامة من التراث الماضي ، على حين اننا اليوم نستطيع ان نعود دوما الى هذا التراث ، فنحن نستمد الجانب الأكبر من مصطلحنا الفلسفي والعلمي والتكنولوجي من مصادر كلاسيكية ، وكثيرا ما يفوتنا أن نقدر أهميتها حق قدرها . اما بالنسبة الى الباحث اليوناني فقد كان لزاما عليه ان يبدأ كل شيء من البداية ، وأن يصطنع طرقا جديدة للتعبير وينحت مصطلحات فنية جديدة ، بنيت على اساس المادة التي تقدمها لغة الحديث اليومي . فاذا بدا أحيانا ان طريقتهم في التعبير غير موفقة ، فلا بد أن نتذكر أنهم كانوا في أحيان كثيرة يتلمسون طريق التعبير عن انفسهم في وقت كانت فيه الأدوات اللازمة ما تزال في طور الاعداد . ولا بد للمرء من جهد عقلي لكي

يعود بذهنه الى تصور موقف كهذا ، هو في الواقع أشبه بموقف الانجليز الذين يجدون انفسهم مضطرين الى التفلسف بلغة انجلو سكسونية ، منفصلة عن اليونانية واللاتينية . وكان لا بد ان ينقضي اثنا عشر قرنا منذ العصر الذي وصلنا اليه حتى عهد احياء المعرفة وظهور العلم الحديث على أساس العودة الى المصادر القديمة ، وربما كان من قبيل اضاعة الوقت ان نتساءل لماذا كان ينبغي ان تحدث فترة توقف النمو هذه ، لان اية محاولة للاجابة عن هذا السؤال لا بد ان تكون مفرطة في التبسيط ، ومع ذلك فمن الصحيح بلا شك ان مفكري اليونان وروما لم ينجحوا في تطوير نظرية سياسية صالحة للتطبيق .

واذا كان سبب اخفاق اليونانيين هو نوع من الغرور الذي ولّدته قدراتهم العقلية المتفوقة ، فإن الرومان اخفقوا بسبب افتقارهم الى الخيال فحسب . ويتمثل هذا الجمود الذهني على انحاء شتى ، من أبرزها العمارة الضخمة في عصور الامبراطورية . فمن الممكن ان نرمز للفرق بين الروح اليونانية والروح الرومانية عن طريق تأمل معبد يوناني في مقابل كنيسة رومانية ، وسنجد عندئذ ان التراث العقلي اليوناني قد تحول على أيدي الرومان الى شيء أقل رقة ورشاقة بكثير .

لقد كان التراث الفلسفي اليوناني في أساسه حركة تنوير وتحرر . ذلك لانه يستهدف تحرير العقل من نير الجهل ، والتخلص من الخوف من المجهول عن طريق تصوير العالم على انه قابل لأن يعرف بالعقل . وكانت أداة هذا التراث هي اللوجوس (العقل أو الكلمة) وهدفه هو السعي الى المعرفة في اطار مثال الخير . ولقد نظروا الى البحث المنزه على انه خير اخلاقي ، يوصل الناس الى الحياة

الصالحة ، بدلا من ان يصلوا اليها عن طريق الاسرار الدينية . والى جانب تراث البحث العقلي ، نجد نوعا من النظرة المتفائلة التي تخلو من المشاعر الزائفة . ففي رأي سقراط ان الحياة التي لا تخضع للنقد لا تستحق ان تعـاش . وفي رأي أرسطـو ان المهـم ليس ان يعيش الانسان طويلا بل ان يعيش جيدا . ومن الصحيح ان جانبا من هذه النضارة قد فقد في العصور الهلينستية والرومانية ، عندما توطـدت اقدام مذهب رواقي كان وعيه بذاته أقوى . ولكن يظل من الصحيح ايضا ان افضل ما في التكوين العقلي للحضارة الغـربية يرجـع الى تراث المفكرين اليونانيين .



كانت الفلسفة في العصر اليوناني الروماني ، كما هي اليوم ، مستقلة في الاساس عن الدين . صحيح أن الفلاسفة يمكنهم ان يطرحوا اسئلة يمكن ان تكون لها في الوقت ذاته أهمية ، بالنسبة الى من تعنيهم المسائل الدينية . غير أن المنظمات الكهنوتية لم يكن لها تأثير أو سلطة على مفكري تلك العصور . ومن هنا فان الفترة الواقعة بين سقوط روما ونهاية العصور الوسطى تختلف في هذه الناحية عن العهد السابق والعهد اللاحق لها ، فقد اصبحت الفلسفة في الغرب نشاطا يزدهر تحت رعاية الكنيسة وفي ظل توجيهاتها . ولهذه الظاهرة أسباب عدة . ذلك لأنه عند انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية ، كانت مهام الأباطرة الآلهة عند الرومان قد توزعت بين سلطتين . فمنذ أن أصبحت المسيحية عقيدة الدولة ، في عهد قنسطنطين ، استحوذت الكنيسة على جميع المسائل المتعلقة بالله والعقيدة ، تاركة للامبراطور الاهتمام بالشئون الدنيوية : وظلت سلطة الكنيسة قائمة لا ينازعها من حيث المبدأ شيء ، وان كانت قد اخذت تتناقص بالتدريج ، حتى قضت حركة الاصلاح الديني على سيطرتها عندما اكدت ان علاقات الانسان بالله ذات طابع شخصي ، ومنذ ذلك الحين أصبحت الكنائس ادوات في يد الدول القومية الناشئة .

وعلى حين أن التراث الدنيوي (العلماني) في المعرفة ظل مستمرا لبعض الوقت في الأجزاء الوسطى من الامبراطورية القديمة ، فإن الشمال البربري لم يكن يملك تراثا كهذا لكي يعود اليه . وهكذا اصبحت فيه معرفة القراءة والكتابة وقفا على أعضاء الكنيسة ، او رجال الاكليروس Clerics ، وهو تطور تاريخي ما زالت ذكراه باقية في

الكلمة الانجليزية الحديثة Clerk (ومعناهـا كاتب ، او « شخص متعلم ») وقد عملت الكنيسة على المحافظة على ما تبقى من تراث الماضي ، وأصبحت الفلسفة فرعا من فروع المعرفة يستهدف تبرير سيطرة الكنيسة والساهرين على حمايتها . ولكن كانت هناك أنـواع أخرى من التراث تكافح من أجل السيطرة ، منها التراث الروماني القديم الذي كان تدهوره قد أدى الى بروز دور الكنيسة في الأصل ، ومنها التراث الجرماني الجديد الذي انبثقت منه تلك الارستقراطيات الاقطاعية التي حلت محل التنظيم السياسي للامبراطورية القديمة . ولـكن لم يكن أي من أنـواع التـراث هذه ممثـلا بفلسفـة اجتماعية متماسكة ، فكان ذلك من أهم الأسباب التي جعلته عاجزا عن تحدي سلطة الكنيسة بنجاح . ولكن منذ النهضة الايطالية التي بدأت منذ القـرن الرابـع عشر ، اخـذ التـراث الرومانـي يعيد تأكيد ذاتـه بالتـدريج ، كما ان التـراث الجرمانـي انطلـق مع حركة الاصـلاح الديني في القرن السادس عشر . اما خلال العصور الوسطـى فقـد ظلت الفلسفة وثيقة الصلة بالكنيسة .

ولقد برزت في هذه الفترة ثنائيات اخرى كثيرة كانت موجودة في حالة كمون ، الى جانب الاستعاضة عن الامبراطور ـ الإله بسلطتي البابا بوصفه ممثلا لله من جهة ، والامبراطـور من جهـة أخـرى . فهناك تلك الثنائية الملموسة بين اللغة اللاتينية واللغة التيوتونية ، اذ أن سلطة الكنيسة ظلت لاتينية ، على حين ان الامبراطورية سقطت في أيدي الخلفاء التيوتونيين للغزاة البرابرة . وظلـت الامبراطـورية تعرف باسم الامبراطورية الرومانية المقدسة للامـة الالمانية ، حتـى سقطت تحت وطأة هجمات نابليون . ثم يأتي بعد ذلك انقسام الناس الى رجال لاهوت واناس عاديين . وكان الأولون هم حمـاة العقيدة القديمة ، ولما كانت الكنيسة قد قاومت بنجـاح تأثـير عدة حركات

منشقة عنها ، وذلك في الغرب على الأقل ، فقد أدى ذلك الى دعم كبير لمركز رجال الدين . ولقد كان بعض الأباطرة المسيحيين في الفترة الأولى متعاطفين مع الأريانية Arianism (*) ولكن العقيدة الحرفية هي التي انتصرت في النهاية . ويأتي بعد ذلك التضاد بين مملكة السماء ومختلف ممالك الأرض ، وهو تضاد نجد أصوله في الاناجيل ، ولكنه اكتسب اهمية مباشرة بعد سقوط روما ، اذ انه ادى الى الاعتقاد بأن البرابرة ، وان كانوا قادرين على تدمير المدينة ، عاجزون عن تخريب مدينة الله . وأخيرا هناك التضاد بين الروح والبدن ، وهو تضاد يرجع الى اصول اقدم بكثير ، من اهمها نظرية سقراط في الجسم والنفس ، وقد اصبحت هذه المفاهيم في صورتها الأفلاطونية الجديدة أساسية في الصيغة التي وضعها القديس بولس للعقيدة الجديدة ، ومن هذا المصدر استلهمت روح الزهد التي اتسمت بها المسيحية الأولى .

هذا، باختصار شديد، هو العالم الذي تطور فيه ما يمكن ان يطلق عليه ، ايجازا ، اسم الفلسفة الكاثوليكية ، وقد وصلت هذه الفلسفة الى أول مراحل نضوجها على يد القديس اوغسطين ، الذي تأثر بأفلاطون أساسا ، وبلغت قمتها على يد القديس توما الاكويني ، الذي أرسى الكنيسة على أسس أرسطية ظل كبار انصارها يدافعون عنها منذ ذلك الحين . ونظرا الى ان هذه الفلسفة ترتبط بالكنيسة أوثق الارتباط ، فإن أي عرض لتطورها وتأثيرها في العصور اللاحقة لا بد ان يتضمن قدرا من السرد التاريخي قد يبدو لأول وهلة زائدا عن الحد ، ولكنه في الواقع ضروري لفهم روح ذلك العصر وفلسفته .

(*) مذهب لاهوتي مسيحي ظهر في القرن الرابع الميلادي ، منسوب الى آريوس Arius ، وكان يقوم على التخفيف من الاتجاهات المتطرفة في المسيحية ، وخاصة في مسألة ألوهية المسيح . (المترجم)

ان المسيحية ، التي أصبحت لها السيطرة في الغرب ، منبثقة من عقيدة اليهود ، مع بعض العناصر اليونانية والشرقية . فالمسيحية تشترك مع اليهودية في الرأي القائل إن الله يصطفي أناسا معينين ، وان كان نوع الناس المختارين يختلف بالطبع في الحالتين . وللعقيدتين نفس النظرة الى التاريخ الذي يبدأ بالخلق الإلهي ، ويسير نحو تحقيق غاية الهية ، صحيح انه كانت هناك بعض الاختلافات في الرأي في مسألة من هو المسيح ، وما الذي سيقوم به ، ففي نظر اليهود سيأتي المخلص فيما بعد ، ويضمن لهم الغلبة في الأرض ، على حين ان المسيحيين رأوه في يسوع الناصري ، الذي لم تكن مملكته مع ذلك تنتمي الى هذا العالم ، وبالمثل فان المسيحية استمدت من اليهودية مفهوم الصلاح بوصفه مبدأ يوجه المرء نحو مساعدة أقرانه ، كما استمدت منها تأكيد ضرورة وجود أركان اساسية للعقيدة ، وقد اشتركت اليهودية اللاحقة والمسيحية معا في تأكيد فكرة العالم الآخر ، التي كانت فكرة افلاطونية جديدة في المحل الاول(*) ولكن على حين أن النظرية عند اليونانيين كانت فلسفية لا يسهل فهمها على الجميع ، فإن الرأي اليهودي والمسيحي كان أقرب الى فكرة تسوية الحسابات في العالم الآخر ، حين يذهب الأخيار الى الجنة ويحترق الأشرار في النار . ولقد ادى عنصر القصاص في هذه النظرية الى جعلها مفهومة للجميع .

ولكي نفهم كيف تطورت هذه المعتقدات ، ينبغي ان نتذكر ان « يهوه » ، اله اليهود ، كان في البداية إلها لقبيلة سامية قبل كل

(*) يلاحظ هنا المنظور الغربي الضيق الذي يتحدث منه رسل؛ لأنه يتجاهل اصول عقيدة العالم الآخر في الديانة الفرعونية ومعظم عقائد الشرق القديم ، ولا يشير الى ان الافلاطونية الجديدة ذاتها كانت تحمل بذور المعتقدات الشرقية القديمة ونقلتها الى ارض اليونان .

(المترجم)

شيء ، وكان يتولى حماية شعبة الخاص ، بينما توجد الى جانبه آلهة ترعى شئون القبائل الاخرى . ولم يكن يوجد في ذلك الحين اي تلميح الى عالم آخر ، فرب اسرائيل يدير الشئون الدنيوية لقبيلته ، وهو إله غيور لا يقبل ان يرى لدى قومه آلهة غيره . اما الأنبياء القدامى فكانوا زعماء سياسيين قضوا وقتا طويلا في القضاء على عبادة الآلهة الآخرين ، اتقاء لغضب « يهوه » وتعريض تماسك اليهود الاجتماعي للخطر . هذا الطابع القومي والقبلي للعقيدة اليهودية اذكته مجموعة من الكوارث التي حلت بهؤلاء القوم . ففي ٧٢٢ ق.م. سقطت اسرائيل ، المملكة الشمالية ، في أيدي الاشوريين الذين رحّلوا معظم سكانها . وفي ٦٠٦ ق. م. استولى البابليون على نينوى ودمروا الامبراطورية الأشورية ، اما مملكة « جودا » الجنوبية فقد غزاها نبوخذ نصر ، ملك بابل ، الذي استولى على أورشليم في عام ٥٨٦ ق. م. ، وحرق المعبد وأخذ أعدادا كبيرة من اليهود أسرى الى بابل .

ولم يسمح لليهود بالعودة الى أرض فلسطين الا بعد السنة التي تمكن فيها قورش ، ملك فارس ، من الاستيلاء على بابل في عام ٥٣٨ ، والواقع ان العقيدة الجامدة والطابع القومي للدين اليهودي قد اتخذا طابعا متصلبا خلال فترة الأسر في بابل ، ولما كان المعبد قد دمر ، فقد اضطر اليهود الى الاستغناء عنه بطقوس للتضحية ، والى هذه الفترة يعود جزء كبير من الشعائر التقليدية لعقيدتهم كما ظلت الى اليوم .

والى هذه الفترة بدورها يرجع تشتت اليهود . ذلك لأنهم لم يعودوا جميعا الى موطنهم ، وانما عاد البعض فقط وظل هؤلاء يشكلون دولة دينية قليلة الأهمية نسبيا . ولكنهم بعد الاسكندر حاولوا على نحو ما ان يحتفظوا باستقلالهم في النزاعات الطويلة الأمد

بين آسيا السليوسية Seleucid ومصر البطلمية . وعاشت في الاسكندرية جماعة يهودية كبيرة العدد ، سرعان ما اصطبغت بالصبغة الهلينية في كل شيء ما عدا الدين ، وهكذا كان من الضروري ترجمة الكتب العبرية المقدسة الى اليونانية ، مما أدى الى ظهور الكتاب السبعيني Septuagint ، الذي أطلق عليه هذا الاسم لان القصة تقول ان سبعين مترجما مستقلا قد أتوا بصيغ له متشابهة في كل شيء . ولكن عندما حاول الملك انتبوخ Antiochus الرابع صبغ اليهودية بالصبغة الهلينية بالقوة ، في النصف الاول من القرن الثاني ق.م. هبوا ثائرين تحت قيادة الاخوة المكابيين ، وحاربوا باستبسال من اجل عبادة ربهم على طريقتهم الخاصة ، وانتصروا في النهاية واصبحت اسرة المكابيين هي الحاكمة باعتبارها تضم كبار الكهنة . وتسمى مجموعة الحكام هذه باسم الأسرة الهسمونية Hasmonean ، وقد ظلت تحكم حتى عصر هيرود Herod .

ولقد كان نجاح مقاومة المكابيين هو اهم العوامل التي ضمنت بقاء العقيدة اليهودية في الوقت الذي اخذ فيه اليهود المشتتون يصطبغون بسرعة بالصبغة الهلينية ، وهيأ بذلك الشروط التي ما كان من الممكن بدونها ان تظهر العقائد التالية ، وكان هذا ايضا هو الوقت الذي ظهرت فيه عقيدة العالم الآخر في الديانة اليهودية ، لأن احداث الثورة اظهرت ان الكوارث ، في هذه الحياة الدنيا ، كثيرا ما تحل بأفضل الناس ، وخلال القرن الأول ق.م. ادى التأثير الهلينستي الى تطوير حركة أخرى ، الى جانب العقيدة الرسمية ، كانت اكثر اعتدالا ، وكانت تعاليمها تمهد الطريق لعملية المراجعة الاخلاقية التي قام بها يسوع في الأناجيل ، فحقيقة الامر هي ان المسيحية الأولى كانت يهودية اصلاحية او معدلة ، تماما كما كانت البروتستانتية في البداية حركة اصلاح داخل الكنيسة .

وفي عهد مارك انتوني الغى حكم كبار الكهنة ، وعين هيرود ، الذي كان يهوديا اصطبغ تماما بالصبغة الهلينية ، ملكا ، وبعد وفاته في عام ٤ ق.م. اصبحت مملكة يهودا خاضعة مباشرة لحاكم روماني . غير ان اليهود لم يستسيغوا اباطرة الرومان الآلهة ، وكذلك كان حال المسيحيين بالطبع ، ومع ذلك فقد كان اليهود مختلفين عن المسيحيين ، الذين كانوا من حيث المبدأ على الأقل يؤمنون بفضيلة الخضوع والاستسلام ، في انهم كانوا عموما اكثر اعتدادا بأنفسهم وأشد ازدراء لغيرهم ، وهم في ذلك يشبهون اليونانيين في العصور الكلاسيكية ، وهكذا رفضوا بعناد ان يعترفوا بأي إله سوى الههم الخاص . وتعد النصيحة التي وجهها يسوع الى الناس بأن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، مثالا نموذجيا لهذا العناد اليهودي . فعلى الرغم من انها كانت في ظاهرها حلا وسطا ، فقد كانت مع ذلك رفضا للاعتراف بألوهية الامبراطور . وفي عام ٦٦ ميلادية ، ثار اليهود على الرومان ، وبعد حرب مريرة سقطت أورشليم عام ٧٠ ، وهدم المبعد للمرة الثانية.وقد احتفظ المؤرخ اليهودي الهلينستي « يوسفوس »Josephus بسجل هذه المعركة .

ومن هذا الحادث اتى الشتات الثاني والاخير لليهود ، وأصبحت العقيدة الرسمية اكثر تشددا ، كما حدث وقت الأسر في بابل ، وبعد القرن الاول الميلادي ، اصبحت اليهودية والمسيحية تواجه كل منهما الاخرى بوصفهما عقيدتين متميزتين ومتعارضتين . ففي الغرب أثارت المسيحية شعورا قويا بالعداء للسامية ، بحيث أصبح اليهود منذ ذلك الحين يعيشون على هامش المجتمع ، مضطهدين ومستغلين ، حتى وقت تحريرهم في القرن التاسع عشر . وكان المكان الوحيد الذي ازدهروا فيه هو البلاد الاسلامية وخاصة في اسبانيا.وعندما اخرج العرب من اسبانيا اخيرا كانت جهود المفكرين

اليهود الذين يتقنون عدة لغات ، والذين عاشوا في اسبانيا العربية ، قد اسهمت في نقل التراث الكلاسيكي ، وكذلك علم العرب ، الى المثقفين في الغرب .

وينبغي ان نلاحظ ان الجماعات اليهودية المنشقة التي تكونت منها المسيحية البدائية ، لم تكن تنوي في البداية ان تجعل العقيدة الجديدة تنتشر بين الجماعات غير المسيحية . فقد كان هؤلاء المسيحيون الاوائل محافظين ، بحكم عزلتهم ، على التقاليد القديمة ، ولم تحاول اليهودية أبدا أن تنشر دعوتها بين الغرباء ، ولا هي قادرة على ان تجذب اتباعا في الوقت الراهن ، حتى بعد ان اتخذت صورة معدلة ، ما دامت تطبق الختان والتحريمات في الطعام . وهكذا كان من الممكن ان تظل المسيحية طائفة يهودية منشقة ، لولا ان احد أتباعها أخذ على عاتقه ان يوسع نطاق الانتماء اليها . فقد عمل بولس الطرسوسي ، الذي كان يهوديا ومسيحيا ذا ثقافة هلينية ، على ازاحة هذه العقبات الخارجية ، وبذلك جعل المسيحية مقبولة على أوسع نطاق .

ومع ذلك فان مواطني الامبراطورية الرومانية المتأثرين بالثقافة الهلينية لا يكفيهم ان يقال عن المسيح انه ابن إله اليهود . وهكذا عملت الغنوصية ، وهي حركة تلفيقية ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه المسيحية ، على تجنب هذا العيب . ففي رأي الغنوصية ان العالم المادي المحسوس خلقه « يهوه » الذي كان في الواقع الها ثانويا ، هبط عن مكانه مع الاله الاعلى وبدأ بعد ذلك يمارس الشر . واخيرا جاء ابن الاله الاعلى ليعيش بين البشر على هيئة انسان فان ، حتى يفند التعاليم الزائفة للعهد القديم .

من هذه العناصر ، مصحوبة ببعض الآراء الأفلاطونية ، كانت تتألف الغنوصية . فهي تجمع عناصر من الأساطير اليونانية وتصوف

الاورفية مع التعاليم المسيحية وغيرها من المؤثرات الشرقية ، وتضم هذا كله في اطار من المزيج الفلسفي التلفيقي ، يشمل عادة أفلاطون والرواقية ، اما المانَوية ، التي تفرعت فيما بعد عن الغنوصية ، فقد ذهبت الى حد القول ان التمييز بين الروح والمادة يساوي التضاد بين الخير والشر . وهذا ذهبوا في احتقارهم للاشياء المادية أبعد من كل ما تجاسر عليه الرواقيون . وقد نهوا عن أكل اللحم ، واعلنوا ان الجنس بكافة اشكاله او صوره عمل آثم كل الاثم ، ومن حق المرء ان يستدل ، من استمرار هذه الدعوة طوال بضعة قرون ، على أن هذه المذاهب الزاهدة لم تكن تمارس بنجاح تام .

ولقد اصبحت الطائفة الغنوصية اقل اهمية بعد قنسطنطين ولكنها ظلت تمارس قدرا من التأثير ، اما طائفة الدوسيين Docetics (المشبِّهين) فقد ذهبت الى ان المسيح لم يكن هو الذي صلب ، بل بديل أشبه بشبح له،وهو ما يذكرنا بتضحية افيجينيا في الأسطورة اليونانية . وقد ظهر رأي مماثل لذلك في الاسلام ، الذي نظر الى المسيح على انه نبي ، وان لم يكن أهم انبياء البشرية .

واذ اصبحت المسيحية اشد رسوخا ،ازداد عداؤها لعقيدة العهد القديم ضراوة . فقد ذهبت الى ان اليهود لم يعترفوا بالمسيح الذي بشّر به قدامى الانبياء ، ومن ثم فلا بد ان تكون شرا . ومنذ عهد قنسطنطين فصاعدا اصبح العداء للسامية شكلا له احترامه من اشكال التقوى المسيحية ، وان لم يكن الدافع الديني هو الوحيد في واقع الامر . وانه لمن الغريب حقا ان نجد المسيحية ، التي كانت قد عانت هي ذاتها من اضطهاد مخيف ، تنقلب بنفس الضراوة بمجرد امساكها بزمام الامور ، على أقلية لا تقل عنها تمسكا بمعتقداتها .

ولقد تحولت العقيدة الجديدة في جانب من جوانبها في اتجاه جديد

ملفت للنظر . ذلك لأن عقيدة اليهود كانت في عمومها تتسم بالبساطة الشديدة ، ولا تنطوي على طابع لاهوتي . وهذا الطابع المباشر يظل واضحا حتى في الأناجيل الجامعة . ولكننا نجد عند يوحنا بداية لذلك التأمل اللاهوتي الذي ازدادت اهميته باطراد مع سعي المفكرين المسيحيين الى وضع ميتافيزيقا اليونانيين في اطار عقيدتهم الجديدة . فلم يعد الامر هنا يقتصر على شخصية المسيح ، الاله الانسان ، « المختار » ، بل أصبح يتعلق بجانبه اللاهوتي بوصفه « الكلمة » ، وهو مفهوم يرتد الى الرواقيين ومن قبلهم الى أفلاطون وهرقليطس . ولقد كان أول تعبير منهجي عن هذا التراث اللاهوتي هو أعمال أوريجين Origen ، الذي عاش في الاسكندرية ما بين ١٨٥ و ٢٥٤ ، ودرس على امونيوس ساكاس ، معلم أفلوطين ، الذي كان يشترك معه في امور كثيرة ، وفي رأي أورجين ان الله وحده هو الذي لا يتجسد ، في جوانبه الثلاثة . وهو يؤمن بنظرية سقراط القديمة القائلة إن النفس تعيش في حالة مستقلة قبل الجسد ، وتدخل الجسد عند الميلاد . ولهذا السبب ، وكذلك بسبب رأيه القائل إن الخلاص سيمتد الى الجميع في النهاية ، اتهم بعد موته بالهرطقة ، ولكنه حتى اثناء حياته جلب على نفسه سخط الكنيسة ، فقد دفعته حماقة الشباب ، في حداثته ، الى اتخاذ احتياطات متطرفة ضد ضعف البدن ، فلجأ الى الاخصاء ، وهو علاج لم تكن الكنيسة ترضى عنه ، ونتيجة لهذا النقص لم يعد صالحا للعمل في سلك الكهنوت ، وان كان يبدو أن هناك قدرا من الاختلاف في الرأي حول هذا الموضوع .

ويقدم أوريجين في كتابه « ضد كلسوس Against Celsus » ردا مفصلا على كلسوس الذي ألف كتابا ضد المسيحية ضاع فيما بعد . هنا نرى لأول مرة ذلك النوع من الحجج الدفاعية التي تؤكد ان

الكتاب المقدس موحى به من الله ، ومن بين الحجج التي يقدمها ، القول بان الايمان صحيح نظرا الى تأثيره المفيد اجتماعيا على المؤمنين ، وهو رأي برجماتي قال به مفكر قريب العهد هو وليم جيمس . ولكن من السهل ان نرى ان هذه الحجة سلاح ذو حدين . ذلك لأن كل شيء يتوقف على ما تراه مفيدا . فالماركسيون الذين لا يؤمنون بالمسيحية من حيث هي مؤسسة ، يعتبرون الدين أفيونا للشعوب ، ومن ثم يكون لهم كل الحق في ان يفعلوا ، لأسباب برجماتية ، كل ما في وسعهم من اجل معارضتها .

ولقد كان صبغ الكنيسة بالصبغة المركزية عملية متدرجة . ففي البدء كان الاساقفة ينتخبون محليا بواسطة شعب الكنيسة ، وبعد قنسطنطين اخذت سلطات اساقفة روما تزداد ، واكتسبت الكنيسة ، عن طريق معاونتها للفقراء ، حشدا من المؤيدين يماثل ذلك الذي كان يتجمع حول اسر اعضاء مجلس الشيوخ في روما خلال العصور الماضية ، ولقد كان عصر قنسطنطين عصر صراع مذهبي أدى الى نشوب قلاقل كثيرة في الامبراطورية ، ولذلك عمد الامبراطور من أجل تسوية بعض هذه الخلافات ، الى استخدام نفوذه لعقد مجمع نيقية Nicaea في عام ٣٢٥م ، وقام هذا المجمع بتحديد معايير الدين القويم ، في مقابل المذهب الارياني Arianism ، ومنذ ذلك الحين اصبحت الكنيسة تتبع وسائل كهذه في حل الخلافات المذهبية. فقد كان مذهب أريوس Arius ، وهو كاهن من الاسكندرية ، يرى ان الرب الأب له الاولوية على الابن ، وان الاثنين متميزان . اما سابليوس Sabellius فقد اعتنق الهرطقة المضادة ، ورأى انهما ليسا الا وجهين لشخص واحد . ولكن الرأي الرسمي ، الذي كسب المعركة في النهاية ، يضعهما على نفس المستوى ، وان كان يرى انهما متشابهان في الجوهر ومختلفان كشخصين . غير ان الاريانية ظلت

تزدهر ، وكذلك الحال بالنسبة الى عدد من الهرطقات الاخرى . ولقد كان المدافع الرئيسي عن المعسكر الرسمي هو اطناسيوس Athanasius ، اسقف الاسكندرية من ٣٢٨ الى ٣٧٣ ، وكان خلفاء قنسطنطين منحازين الى الأريانية ، باستثناء جوليان Julian الذي كان وثنيا . ولكن مع تولي ثيودوسيوس Theodosius العرش عام ٣٧٩ ، اصبحت العقيدة الرسمية تلقى أيضا تأييد الامبراطور .

وهناك ثلاثة من رجال الدين كانت لهم اهمية خاصة ، وينتمون الى الفترة الاخيرة المسيحية من الامبراطورية الرومانية الغربية ، وساعدوا على دعم سلطان الكنيسة ، وقد منح الثلاثة فيما بعد لقب القديس : وهم امبروز Ambrose وجيروم Jerome وأوغسطين ، الذين ولدوا في أواسط القرن الرابع ، وفي وقت لا يفصل الواحد منهم فيه عن الآخر سوى بضع سنوات ، وقد اصبحوا يعرفون باسم آباء الكنيسة الغربية ، وانضم اليهم في هذا اللقب البابا جريجوري Gregory الاكبر ، الذي ينتمي الى القرن السادس .

ولقد كان ثالث هؤلاء الثلاثة فقط (أي اوغسطين) فيلسوفا ، اما امبروز ، وهو مدافع غير هياب عن سلطة الكنيسة ، فقد وضع أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة كما ظلت سائدة طوال القرون الوسطى . واما جيروم فكان اول من وضع ترجمة لاتينية للكتاب المقدس . وقد كانت لأوغسطين تأملات في اللاهوت والميتافيزيقا .

واليه اساسا يرجع الاطار اللاهوتي للكاثوليكية حتى عصر الاصلاح الديني ، وكذلك المبادىء الرئيسية للمعتقدات الاصلاحية.وقد كان لوثر نفسه راهبا اوغسطينيا .

ولد امبروز عام ٣٤٠ في تريف Treves وتعلم في روما واشتغل بالقانون ، وفي سن الثلاثين عين حاكما لليجوريا Liguria وايميليا

Aemilia في شمال ايطاليا ، وظل يشغل هذا المنصب أربع سنوات . ولكنه ، لسبب غير معروف ، تخلى عن الحياة الدنيوية في هذه المرحلة ، وان لم يتخل عن نشاطه السياسي ، وانتخب أسقفاً لميلانو ، التي كانت عندئذ عاصمة الامبراطورية الغربية . وقد مارس أمبروز ، من خلال منصبه الكنسي ، تأثيرا سياسيا واسع المدى عن طريق اصراره الجريء ، الذي اتسم بالصلابة وعدم المهادنة ، على السيادة الروحية للكنيسة .

ولقد كان الموقف الديني في البداية واضح المعالم ، ولم يكن يبدو من المحتمل قيام اي خطر يهدد العقيدة الرسمية ، في الوقت الذي كان فيه جراتيان Gratian وهو كاثوليكي ، امبراطورا ، غير ان اهمال جراتيان لواجباته كامبراطور ادى في النهاية الى مصرعه ، وبدأت المتاعب تظهر في عهد خلفائه. فقد اغتصب مكسموس Maximus السلطة في كافة أرجاء الغرب ، باستثناء ايطاليا ، حيث انتقل الحكم شرعيا الى شقيق جراتيان الأصغر فالنتينيان Valentinian الثاني ، ونظرا الى ان الامبراطور الشاب كان لا يزال قاصرا ، فقد كانت امه جوستينا Justina هي الحاكمة الفعلية . ولما كانت جوستينا من أتباع المذهب الأرياني ، فقد كان من المحتم ان يحدث تصادم ، وبطبيعة الحال فإن النقطة المحورية التي تصادمت فيها الوثنية والمسيحية بكل قوة كانت مدينة روما ذاتها . فقد أزيح تمثال النصر من مقر مجلس الشيوخ في عهد كونستانتيوس Constantius ابن قنسطنطين، فاعاده جوليان الرسولي ، ثم انتزعه جراتيان مرة اخرى ، فطالب بعض اعضاء مجلس الشيوخ باعادته . غير ان الجناح المسيحي في مجلس الشيوخ كانت له الغلبة بمساعدة أمبروز والبابا داماسوس Damasus ، ولكن ابتعاد جراتيان عن مسرح الأحداث جعل الحزب الوثني يتقدم مرة اخرى في عام ٣٨٤ بالتماس الى فالنتينيان الثاني .

وهنا تصدى امبروز لكي يحول دون ان تؤثر هذه الحركة الجديدة في الامبراطور فتجعله يميل الى تأييد الوثنيين ، فذكّر الامبراطور بان من واجبه ان يخدم الله بنفس الطريقة التي يخدم بها المواطنون الامبراطور بوصفهم جنودا له . وهذا القول ينطوي ضمنا على ما يتجاوز مطالبة يسوع للناس بان يعطوا مالله لله وما لقيصر لقيصر . فهنا نجد مطلبا يؤكد ان الكنيسة التي هي الاداة الالهية لضمان الطاعة في الأرض ، أرفع من الدولة . ويعد هذا تعبيرا صادقا عن الطريقة التي كانت بها سلطة الدولة تتراجع في ذلك الحين ، فالكنيسة من حيث هي مؤسسة عالمية تتخطى حدود الدول ، ظلت قائمة بعد انحلال الامبراطورية سياسيا . ولا شك ان قدرة مثل هذا الاسقف على الاشارة الى هذه الامور دون ان يخشى على نفسه شيئا ، انما هي دليل على تدهور الامبراطورية الرومانية . على ان مسألة تمثال النصر لم تنته عند هذا الحد ، فقد أعيد التمثال في عهد يوجينيوس Eugenius ، وهو مغتصب تولي الحكم فيما بعد ، ولكن الطرف المسيحي هو الذي قدر له الفوز النهائي بعد ان انتصر ثيودوسيوس Theodosius على يوجينيوس في عام ٣٩٤ .

لقد كان الخلاف بين أمبروز وجوستينا راجعا الى اعتناقها للمذهب الأرياني ، ومطالبتها بأن يخصص مكان للعبادة في ميلانو من أجل الفرق القوطية التي كانت تابعة لهذا المذهب . غير أن الاسقف لم يقبل ذلك ، وانحاز الناس اليه في موقفه هذا . وعندما أرسل جنود قوطيون للاستيلاء على الكنيسة ، اندمجوا مع الشعب ورفضوا استخدام القوة . والواقع انه كان من أوضح علائم الشجاعة عند أمبروز عدم استسلامه في مواجهة مرتزقة مسلحين من البرابرة . واضطر الامبراطور الى الاستسلام ، مما اعطى امبروز نصرا معنويا هائلا في كفاحه من أجل استقلال الكنيسة .

غير أن أعمال الأسقف لم تكن كلها جديرة بالثناء كهذا العمل . ففي خلال حكم ثيودوسيوس ، عارض الامبراطور الذي كان قد أمر أسقفا محليا بأن يدفع تعويضا مقابل تحريضه على حرق كنيس يهودي ، وكان الامبراطور حريصا على ألا يشجع هذا النوع من الارهاب . ولكن أمبروز ذهب الى انه ليس من الواجب بأي حال أن يعد أي مسيحي مسئولا عن تعويض مثل هذا الضرر ، وهو مبدأ خطير أدى الى قدر كبير من الاضطهاد في العصور الوسطى .

وعلى حين أن أهم مزايا امبروز كانت تكمن في ميدان الادارة والقيادة السياسية فان جيروم كان من أبرز مثقفي عصره . وقد ولد عام ٣٤٥ في ستريدون Stridon قرب حدود دلماشيا ، ورحل وهو في الثامنة عشرة الى روما للدراسة ، وبعد بضع سنوات من التجوال في بلاد الغال استقر في اكويليا Aquileia بالقرب من مسقط رأسه ، وفي أعقاب بعض المشاحنات ، رحل الى الشرق وقضى خمس سنوات ناسكا في الصحراء السورية . ثم توجه الى القسطنطينية ، وعاد الى روما حيث ظل من ٣٨٢ الى ٣٨٥ . وكان البابا داماسوس قد توفي قبل عام ، ويبدو أن خليفته لم يكن ميالا الى القس المشاكس ، وهكذا توجه جيروم مرة اخرى الى الشرق ، مصحوبا هذه المرة بمجموعة من سيدات روما الفاضلات اللاتي كن يعتنقن آراءه في الامتناع عن الزواج والتعفف ، واستقروا اخيرا في دير في بيت لحم ، عام ٣٨٦ ، الى ان مات عام ٤٢٠ ، واعظم اعماله هو الكتاب المقدس اللاتيني الشعبي Vulgate الذي أصبح هو الصيغة المعترف بها رسميا من الكنيسة ، وقد ترجم الأناجيل عن الأصل اليوناني خلال اقامته الأخيرة في روما ، اما بالنسبة الى العهد القديم فقد رجع الى المصادر العبرية ، وهي مهمة اضطلع بها في الفترة الأخيرة بمساعدة باحثين من اليهود .

ولقد أصبح لجيروم ، بفضل أسلوب حياته ، تأثير قوي في تشجيع حركة الرهبنة التي كانت تزداد قوة في ذلك الوقت . فقامت مجموعة المريدين الرومان الذين اصطحبوه الى بيت لحم بتأسيس أربعة أديرة هناك . وقد كتب ، مثل أمبروز ، عددا كبيرا من الرسائل ، كان الكثير منها موجها الى فتيات ، يحثهن فيها على التزام طريق العفة والفضيلة . وعندما نهب الغزاة القوط روما في عام ٤١٠ ، كان موقفه على ما يبدو استسلاميا ، وظل مشغولا بامتداح قيمة العذرية اكثر من البحث عن وسيلة لانقاذ الامبراطورية .

أما أوغسطين فقد ولد في مقاطعة نوميدياNumidia ، وتلقى تعليما رومانيا كاملا ، وسافر في سن العشرين الى روما ومعه عشيقته وطفلهما ، وبعد قليل نجده في ميلانو حيث كان يرتزق من التدريس . اما من الوجهة الدينية فكان خلال هذه الفترة مانويا . غير ان التأنيب الدائم لضميره وصرامة امه ، دفعاه في النهاية الى حظيرة الدين القويم ، فعمده امبروز في عام ٣٨٧ ، وعاد الى أفريقيا ، حيث أصبح أسقفا لمدينة هيبوHippo وظل هناك الى ان مات في عام ٤٣٠ .

ويقدم الينا اوغسطين في كتابه « الاعترافات » وصفا شيقا لصراعه مع الخطيئة وقد ظلت حادثة وقعت له في حداثته راسخة في ذهنه طوال حياته ، على الرغم من تفاهتها ، فقد سرق ذات مرة شجرة كمثري من حديقة أحد الجيران ، وذلك بدافع السلب المتعمد . وعمل انشغاله المرَضي بالخطيئة على تضخيم هذا الخطأ الى حد أنه لم يستطع أبدا ان يغتفره لنفسه . ويبدو ان العبث بأشجار الفاكهة هو في كل العصور عملية لا تخلو من مخاطر ! وعلى حين ان حالة الاثم والخطيئة كانت في العهد القديم تعد عيبا يتسم به شعب بأسره ، فقد تحولت بالتدريج ، في نظر الناس ، الى نقيصة في الفرد ذاته ، وكان

هذا التحول أساسيا بالنسبة الى المسيحية ، لأن الكنيسة بوصفها مؤسسة لا يمكن ان تخطيء ، وانما المسيحيون الأفراد هم الذين يمكن ان يرتكبوا خطايا . والواقع ان اوغسطين قد استبق البروتستانتية بتأكيده لذلك الجانب الفردي ، أما الكاثوليكية فكانت تنظر الى وظيفة الكنيسة على أنها هي الشيء الأساسي . ولقد كان اوغسطين يرى أن للجانبين معا اهميتهما . فالانسان ، من حيث هو في جوهره عاص آثم ، يحقق الخلاص بتوسط الكنيسة . غير أن أداء الشعائر الدينية ، بل والتزام الحياة الفاضلة ، لا يكفيان لضمان الخلاص . ذلك لانه لما كان الله خيرا ، والانسان شريرا ، فان منح الخلاص فضل إلهي ، على حين ان منعه ليس بالشيء الذي يستحق اللوم ، وهنا نجد نظرية قدرية اخذتها اللاهوتية الاصلاحية المتزمتة فيما بعد . ومن ناحية أخرى فان رأيه القائل إن الشر ليس مبدأ أساسيا ، كما اعتقد المانويون ، وانما هو نتيجة ارادة شريرة ، كان فكرة قيمة اخذت بها العقائد الاصلاحية فيما بعد ، وهي اساس مفهوم المسؤولية في البروتستانتية .

اما مؤلفات اوغسطين اللاهوتية فكانت تستهدف اساسا الجدل مع الآراء الأكثر اعتدالا ، التي قال بها بلاجيوس Pelagius ، وقد كان بلاجيوس رجل دين ينتمي الى اقليم ويلز في انجلترا ، وكان مزاجه أقرب الى الروح الانسانية من معظم رجال الكنيسة في عصره . وقد رفض فكرة الخطيئة الاولى ، ورأى أن الانسان يمكنه بلوغ الخلاص بجهوده الخاصة ، وذلك اذا اختار أن يحيا حياة فاضلة ، ولقد كان من الطبيعي ان تجد هذه النظرية ، بما تتسم به من اعتدال وتحضر ، انصارا عديدين ، ولا سيما بين أولئك الذين كانوا لا يزالون يحتفظون بشيء من روح الفلسفة اليونانية ، اما اوغسطين فقد حارب تعاليم بيلاجوس بحماسة بالغة ، وكان من العوامل الهامة

التي ادت في نهاية الامر الى اعلان انها هرطقة . وقد بنى نظريته القدرية على رسائل بولس ، الذي ربما كان خليقا بأن يصاب بالدهشة حين يرى مثل هذه الآراء المخيفة تستنبط من تعاليمه . وفيما بعد اعتنق كالفن Calvin هذه النظرية ولكن الكنيسة احسنت صنعا بالتخلي عنها في ذلك الحين .

كانت اهتمامات اوغسطين لاهوتية في الاساس . وحتى في الحالات التي كان فيها يهتم بالمسائل الفلسفية ، كان هدفه الاكبر هو التوفيق بين تعاليم الكتاب المقدس والتراث الفلسفي للمدرسة الافلاطونية ، وقد استبق في ذلك تراث اللاهوتيين المدافعين عن العقيدة بالحجة العقلية . ومع ذلك فان تأملاته الفلسفية لها اهميتها في ذاتها ، وهي تكشف عن وجود قدر من التعمق في تفكيره . وهذه المادة الفلسفية توجد في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات ، ولما كان مختلفا عن اسلوب الثرثرة الذي اعتاده الناس ، فانه يحذف عادة في الطبعات الشعبية .

كانت المشكلة التي تصدى لها اوغسطين هي أن يبين كيف يمكن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء وبين حدوث الخلق على النحو الوارد في سفر التكوين ، ومنذ البدء ينبغي التمييز بين فكرة الخلق اليهودية والمسيحية وبين تلك التي نجدها في الفلسفة اليونانية ، فبالنسبة الى أي يوناني ، في أي عصر من عصور الفلسفة اليونانية ، يبدو من الممتنع تماما ان يكون العالم قد خُلق من لا شيء . ووفقا لتصوره فانه اذا كان الله قد خلق العالم ، فلا بد أن يكون أشبه بالعماري الذي يبني من مادة خام موجودة من قبل . ذلك لأن فكرة ظهور شيء من لا شيء كانت غريبة على المزاج العلمي للعقل اليوناني . اما إله الأناجيل فأمره يختلف : اذ ينبغي النظر اليه على انه

يخلق مواد البناء بالاضافة الى تشييده للمبنى . ويؤدي الرأي اليوناني بطبيعته الى فكرة شمول الالوهيةpantheism ، التي يكون فيها الله هو العالم ، وهي فكرة كانت في كل العصور تجتذب اولئك الذين يميلون بقوة الى التصوف . واشهر انصار هذا الرأي بين الفلاسفة هو اسبينوزا . اما اوغسطين فيؤمن بصفات الخالق الواردة في العهد القديم ، أي بانه خارج عن العالم ، هو روح لا يسري عليها الزمان ، ولا تخضع للعلية او للتطور التاريخي . وعندما خلق الله العالم خلق معه الزمان . فنحن لا نستطيع ان نتساءل عما حدث قبل خلق العالم ، إذْ لم يكن هناك زمان يمكن ان نسأل بشأنه هذا السؤال .

والزمان في رأي اوغسطين هو حاضر ذو ثلاثة أوجه . فالحاضر الفعلي هو الشيء الحقيقي الوحيد . اما الماضي فيحيا بوصفه ذاكرة في الحاضر ، والمستقبل يحيا بوصفه توقعا في الحاضر . ولا تخلو هذه النظرية من عيوب ، غير أن اهميتها تكمن في تأكيدها الطابع الذاتي للزمان بوصفه جزءا من التجربة الذهنية للانسان ، الذي هو كائن مخلوق . لذلك فلا معنى ، تبعا لهذا الرأي ، من التساؤل عما جاء قبل الخلق . وفي وسعنا ان نجد تفسيرا ذاتيا مماثلا للزمان عند « كانت » ، الذي جعله صورة من الصور الذهنية . وقد أدت هذه النظرة الذاتية بأوغسطين الى استباق رأي ديكارت القائل : إن الشي الوحيد الذي لا يمكن ان يشك فيه المرء هو أنه يفكر . إن الذاتية ، في نهاية المطاف ، نظرية لا تصمد امام الاختبار المنطقي ، ومع ذلك فقد كان أوغسطين واحدا من أقدر الفلاسفة الذين عرضوها . كان عصر اوغسطين يتميز بانه العصر الذي سقطت فيه الامبراطورية الغربية . فقد استولى القوط بزعامة ألاريكAlaric على روما في عام ٤١٠ . وربما رأى المسيحيون في ذلك عقابا يكفر عن خطاياهم . اما بالنسبة

الى العقل الوثني فقد كانت المسألة مختلفة : اذ أن الناس تخلوا عن الآلهة القدامى ، فعاملهم جوبيتر بما يستحقون ، وحرمهم من حمايته ، لذا كتب اوغسطين كتابه « مدينة اللـه » لكي يرد على هذه الحجة من وجهة نظر مسيحية ، وتحول هذا الكتاب خلال تأليفه الى نظرية مسيحية كاملة في التاريخ . وعلى الرغم من أن الكثير مما يتضمنه هذا الكتاب لم تعد له الآن إلا قيمة تاريخية ، فان القضية التي دار حولها ، وهي استقلال الكنيسة عن الدولة ، كانت لها اهمية كبرى في العصور الوسطى ، وما زالت لها أهميتها في بعض الاماكن حتى الان . والواقع ان الرأي القائل ان الدولة ينبغي أن تطيع الكنيسة لكي تصل الى الخلاص ، مبنى على نموذج الدولة اليهودية في العهد القديم .

وفي عهد تيودريك Theodoric كان يعيش في روما مفكر مرموق ، كانت حياته وأعماله تتسمان بطابع مضاد بشدة للتدهور الحضاري العام السائد عندئذ . ذلك هو بويتيوس Boethius ، الذي ولد في روما حوالى عام ٤٨٠ ، لأب كان من النبلاء . وكانت لبويتيوس صلات قوية بطبقة أعضاء مجلس الشيوخ ، كما كان صديقا لتيودوريك . وعندما أصبح الملك القوطي حاكما لروما في عام ٥٠٠ ، عين بويتيوس بعد فترة قنصلا في عام ٥١٠ . غير أن الاقدار انقلبت عليه في أخريات سنى حياته . ففي عام ٥٢٤ سجن وأعدم بتهمة الخيانة . وفي فترة سجنه ، مترقبا الموت ، الف الكتاب الذي كان مصدر شهرته ، وهو « عزاء الفلسفة » .

كان بويتيوس ، حتى في عصره ، مشهورا بالحكمة والعلم ، واليه يرجع الفضل في تقديم أول الترجمات اللاتينية لمؤلفات ارسطو المنطقية ، كما كتب شروحا ومؤلفات خاصة به على المنطق

الارسطي . وظلت دراساته في الموسيقى والحساب والهندسة تعد لفترة طويلة مراجع أساسية في مدارس الفنون والآداب في العصور الوسطى . ولكن لسوء الحظ ان خططه من اجل القيام بترجمة كاملة لأفلاطون وارسطو لم تتحقق .

ومع ذلك فإن الامر الذي يدعو الى الدهشة هو أن العصور الوسطى لم تكن تقدره بوصفه باحثا عظيما في الفلسفة الكلاسيكية ، بل كانت تكن له تقديرا كبيرا بوصفه مسيحيا . صحيح أنه نشر بعض الدراسات في المسائل اللاهوتية ، كان يعتُقد أنه هو كاتبها ، وان لم يكن من المرجح ان تكون نسبتها اليه صحيحة ، غير أن موقفه ، كما عرضه في كتاب « عزاء الفلسفة » ، أفلاطوني . وبطبيعة الحال فإن الاحتمال كبير في انه كان بالفعل مسيحيا ، كما كان معظم الناس في ذلك الحين ، ولكن اذا صح هذا فإن مسيحيته ـ اذا حكمنا عليها في ضوء فكره ـ لم تكن إلا إسمية . ذلك لأن تأثير فلسفة افلاطون عليه كان أقوى بكثير من تأثير التأملات اللاهوتية لآباء الكنيسة . ومع ذلك فربما كان من حسن الحظ أنه اعتُبر متدينا لا شبهة على ايمانه ، لأن هذا هو الذي جعل رجال الدين في القرون التالية يستوعبون قدرا كبيرا من المذهب الأفلاطوني في وقت كانت فيه أدنى شبهة من الهرطقة كفيلة بأن تطوى مؤلفاته في زوايا النسيان .

وعلى اية حال فإن كتاب « عزاء الفلسفة » خال من اللاهوت المسيحي . وهو يتألف من أقسام يتناوب فيها الشعر والنثر . إذ يتحدث بويتيوس نفسه نثرا ، بينما ترد عليه الفلسفة ، بلسان امرأة ، شعرا . ويختلف الكتاب في مذهبه وفي نظرته العامة اختلافا كبيرا عن الاهتمامات التي كانت تشغل رجال الكنيسة في ذلك الحين . فهو يُستهل بفقرة تعيد تأكيد أولوية الفلاسفة الاثينيين الثلاثة الكبار . وقد التزم بويتيوس ، في حياته الفاضلة ، تقاليد الفيثاغوريين .

وكانت نظرياته الاخلاقية رواقية الى حد بعيد ، كما أن ميتافيزيقاه ترجع الى أفلاطون مباشرة وتصطبغ بعض فقراته بصبغة شمول الالوهية (pantheism) ، ومن ثم فهو يضع نظرية لا يُعَدّ الشر فيها حقيقيا . ذلك لأن الله ، الذي هو ذاته الخير ، لا يمكن ان يقترف شرا . ولما كان قادرا على كل شيء ، فلا بد أن يكون الشر وهما . وفي هذا الكثير مما يخرج عن اللاهوت المسيحي والاخلاق المسيحية ، ولكنه لسبب ما لم يكن مصدر ازعاج للمعسكر الديني المحافظ . والواقع ان روح الكتاب بأسره تذكّرنا بأفلاطون . وهو يتجنب صوفية الكتّاب الافلاطونيين المحدثين ، مثل أفلوطين ، ويتحرر من الخرافات السائدة في ذلك الحين . كذلك لا تظهر فيه على الاطلاق روح الخطيئة المحمومة التي سيطرت على المفكرين المسيحيين في ذلك العصر . على انه ربما كانت ابرز سمات الكتاب هى أنه من تأليف انسان كان مسجونا ومحكوما عليه بالموت . فمن الخطأ النظر الى بويتيوس على انه مفكر يكتب من برج عاجي ، وينصرف عن المشاغل العملية لعصره ، بل إنه كان على العكس من ذلك يواجه الشئون العملية مباشرة ، بوصفه اداريا قديرا رابط الجأش أدى خدمات ثمينة ومخلصة لسيده الحاكم القوطى . وقد أصبح في نظر العصور اللاحقة يعد شهيدا للاضطهاد الأرياني ، وهو خطأ في الحكم ربما ساعد على اذاعة شهرته بوصفه كاتبا . ومع ذلك فإنه لم يُمنح أبدا لقب « القديس » ، نظرا لموضوعية فكره البعيد عن التعصب ، على حين ان سيريل Cyril (الذي سنتحدث عنه بعد قليل) قد نال هذا اللقب .

إن اعمال بويتيوس تثير في اطارها التاريخي ، مشكلة قديمة العهد ، هى مدى التزام الانسان بأن يكون نتاجا لعصره . فقد عاش بويتيوس في عالم معاد للبحث المنطقي النزيه ، وفي عصر تفشت فيه

الخرافات واعماه التعصب القاتل . ومع ذلك لا يبدو أن شيئا من هذه المؤثرات الخارجية يظهر في اعماله ، كما ان مشكلاته ليست بأي حال تلك التي تميز عصره على وجه التخصيص . وبالطبع فمن الصحيح أن ألاوساط الأرستقراطية في روما كانت أقل تعرضا للخضوع للأذواق المتقلبة والامزجة المتغيرة من يوم لآخر . ففي هذه الاوساط وحدها ظلت بعض الفضائل القديمة باقية بعد وقت طويل من زوال الامبراطورية ، وربما كان هذا تعليلا جزئيا للروح الرواقية التي تسري في فكر بويتيوس الاخلاقي . غير أن هذه الحقيقة ذاتها ـ أعني استمرار وجود مجموعة كهذه على الرغم من الغارات البربرية من الخارج والتعصب الاعمى في الداخل ـ تحتاج بدورها الى تفسير . وفي اعتقادي ان التفسير المنشود مزدوج . فصحيح أن الناس نتاج تراثهم : فهم يتشكلون أولا بالبيئة التي ينشأون فيها ، وفيما بعد يجد أسلوب حياتهم دعما من ذلك التراث الذي يدين له بالولاء ، إما عن وعي كامل ، او عن طاعة عمياء . غير أن هذا التراث ، من جهة اخرى ، ليس خاضعا لتقلبات الزمان على هذا النحو ، وانما هو يكتسب حياة خاصة به ، ويظل باقيا لفترات طويلة ، مختفيا وراء السطح ، حتى يظهر مرة أخرى الى النور عندما يكتسب دعما متجددا . ولقد ظل تراث العصور الكلاسيكية باقيا ، على نحو ما ، في الظروف الصعبة للغزوات البربرية ، وعلى هذا النحو أمكن ظهور شخص مثل بويتيوس . ومع ذلك فلا بد أنه كان على وعى بالفجوة التي كانت تفصله عن معاصريه . فالدفاع عن تراث ما يحتاج الى قدر من الشجاعة يتناسب مع قوة هذا التراث ، ومن المؤكد ان بويتيوس كان في حاجة الى كل ما كان يستطيع ان يستجمعه من الشجاعة .

وفي امكاننا الآن أن نجيب عن سؤال آخر مرتبط بالسابق . فهل

من الضروري دراسة تاريخ الفلسفة من أجل فهم مسألة فلسفية ؟ وهل نحن في حاجة الى الالمام بتاريخ فترة معينة كيما نفهم فلسفتها ؟ من الواضح ، تبعا للرأي الذي عرضناه من قبل ، أن هناك قدرا من التأثير المتبادل بين التراث الاجتماعي والتراث الفلسفي ، فالتراث الذي تسوده الخرافة لا ينتج مفكرين متحررين من الخرافة . والتراث الذي يعزو الى العفة قيمة أكبر من النشاط البنّاء لا يفرز تدابير سياسية ايجابية لمواجهة تحديات العصر . ومن جهة أخرى فان المسألة الفلسفية يمكن ان تُفهم بالفعل دون خلفية كاملة من المعرفة التاريخية . وقيمة دراسة تاريخ الفلسفة تكمن في أنه يتيح لنا إدراك أن معظم الأسئلة قد طُرحت من قبل ،وأن بعض الاجابات الذكية عنها قد قُدمت في الماضي .

كان نهب روما ايذانا بعصر من الغزو والمنازعات ، أدى الى سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية واستقرار القبائل الجرمانية في كافة أرجائها . ففي الشمال ، اجتاحت بريطانيا قبائل الأنجلز Angles والسكسون والقوط ، وانتشرت قبائل الفرنجة في بلاد الغال ، وهبطت قبائل الوندال Vandals جنوبا الى اسبانيا وشمال افريقيا . وقد ظلت أسماء البلدان والاقاليم باقية لتذكّرنا بهذه الاحداث ، فمن قبائل الأنجلز جاء اسم انجلترا ، ومن قبائل الفرنجة جاء اسم فرنسا ، ومن الوندال جاءت الأندلس .

وقد احتل الفيزيقوط Visigoths جنوب فرنسا ، واستولى الغزاة الاستروقوط Ostrogoths على ايطاليا ، بعد أن هُزموا في وقت سابق أثناء محاولة فاشلة لاجتياح الامبراطورية الشرقية . والواقع أن المرتزقة من القوط كانوا منذ نهاية القرن الثالث يحاربون في خدمة الرومان ، فتعلموا بذلك المهارات والأساليب الحربية . وظلت الامبراطورية قائمة لبضع سنوات بعد سقوط روما ، ثم حطمها

الأستروقوط نهائيا في عام ٤٧٦ بقيادة ملكهم أدوكر Adoacar الذي حكم حتى عام ٤٩٣ ثم قتل بتحريض تيودوريك ، الذي أصبح ملكا لهم وحكم ايطاليا حتى وفاته في عام ٥٢٦ . ومن وراء القوط كانت قبائل الهون المغولية ، بقيادة ملكهم أتيلا Attila تزحف من الشرق وتندفع غربا . وعلى الرغم من انهم كانوا احيانا يتعاونون مع جيرانهم القوط ، فانهم كانوا على علاقة سيئة بهم عندما غزا اتيلا بلاد الغال في ٤٥١ . وقد تصدت قوة قوطية ورومانية مشتركة للغزاة وأوقفتهم في « شالون » كذلك أخفقت محاولة تالية للاستيلاء على روما بفضل الضغط المعنوي الذي كان يمارسه البابا ليون Leo بشجاعة . وبعد وقت قصير توفي أمير المغول وترك قبائله بغير القيادة التي اعتادتها ، فاختفت بذلك قوة الفرسان الآسيويين المغيرين .

وربما ظن المرء أن هذه القلاقل كانت تستدعي رد فعل جريئا من جانب الكنيسة . ولكن الواقع أن اهتمام الكنيسة كان منصبا على التفاصيل الدقيقة لنظرية تعدد المسيح او وحدانيته . فقد كان هناك من يرون أنه شخص واحد له جانبان ، وهو الرأى الذي كُتبت له الغلبة في النهاية ، وكان أهم انصاره هو سيريل ، بطريك الاسكندرية من عام ٤١٢ حتى ٤٤٤ . وكان سيريل داعية متحمسا ، ضيق الافق ، للشكل التقليدي للدين ، وقد أظهر تحمسه بطرق عملية حين شجع على اضطهاد الطائفة اليهودية في الاسكندرية ، وتآمر على تدبير جريمة قتل وحشية ضد هيباتيا Hypatia ، وهى من النساء القليلات اللاتي يزدان بهن تاريخ الرياضيات . وقد منح سيريل في الوقت المناسب لقب القديس .

ومن جهة اخرى فان أتباع نسطوريوس Nestorius ، بطريرك القسطنطينية ، كانوا يؤيدون الرأى القائل إن هناك شخصين : المسيح الانسان والمسيح ابن الله ، وهو رأى كانت له سوابق

غنوصية ، كما أوضحنا من قبل . ولقد كان للنظرية النسطورية مؤيدوها في آسيا الصغرى وسوريا أساسا . وقد بذلت محاولة للتغلب على هذا الخلاف اللاهوتي ، ودعى مجلس للاجتماع في افسوس Ephesus عام ٤٣١ . وعمدت الجماعة المؤيدة لسيريل الى الوصول الى مكان الاجتماع أولا ، واتخذت بسرعة قرارا مؤيدا لموقفها قبل أن تتاح للمعارضة فرصة الدخول ، وأعلن ان النسطورية اصبحت منذ ذلك الحين هرطقة ، وساد الرأى القائل ان المسيح شخص واحد . وبعد وفاة سيريل ذهب مجلس كنسي آخر عقد في افسوس عام ٤٤٩ الى أبعد من ذلك ، وأعلن ان المسيح ليس فقط شخصا واحدا ، بل ان له طبيعة واحدة . وأصبح المذهب يُعرف باسم « بدعة الطبيعة الواحدة Monophysite Heresy » . وقد أدانته الكنيسة في قلقدون Calcedon عام ٤٥١ . ولو لم يكن سيريل قد مات في الوقت الذي مات فيه ، لكان الأرجح ان يصبح مهرطقا من القائلين ببدعة الطبيعة الواحدة ، بدلا من أن يُرَسَّم قديسا . ولكن على الرغم من الجهود التي بذلتها المجالس المسكونية ، من اجل وضع معايير للتدين القويم ، فقد استمرت البدع ، وخاصة في الشرق . ولا شك أن من الأسباب التي أتاحت للاسلام فيما بعد أن يحرز نجاحه الساحق ، تشدد السلطة الدينية الرسمية ازاء الكنائس التي كانت تدين بآراء تعتبرها هرطقة .

أما في ايطاليا فإن الغزاة القوط لم يدمروا النسيج الاجتماعي تدميرا اعمى . ذلك لأن تيودوريك ، الذي حكم حتى موته في عام ٥٢٦ ، احتفظ بالادارة المدنية القديمة . ويبدو أنه كان معتدلا في المسائل الدينية . وقد كان هو ذاته يؤمن بالمذهب الأرياني ، ويبدو أنه تسامح مع العناصر غير المسيحية التي ظلت باقية ، وخاصة بين العائلات العريقة في روما . فقد كان بويتيوس ، المنتمي الى

الأفلاطونية المحدثة ، وزيرا لتيودوريك . أما الامبراطور جستين الأول فكان أضيق أفقا ، ولذا اصدر في عام ٥٢٣ أمراً ينص على ان الهراطقة الأريانيين خارجون عن القانون ، وهي خطوة أحرجت تيودوريك ، لأن أراضيه الايطالية كانت كاثوليكية متمسكة ، على حين أن قوته الخاصة لم تكن كافية للصمود في وجه الامبراطور . ونظرا الى انه كان يخشى وقوع مؤامرة بين أنصاره أنفسهم ، فقد أمر بسجن بويتيوس واعدامه في عام ٥٢٤ . ومات تيودوريك عام ٥٢٦ ، ثم جستين في العام التالي ، وخلفه جستينيان الاول . وكان جستينيان هو الذي أمر بجمع مواد القانون الروماني في مجلدين شاملين ، أحدهما كبير ويعرف باسم Codex ، والآخر صغير ويعرف باسم Digests . ولقد كان جستينيان من أقوى أنصار العقيدة الرسمية . ولذا أمر ، في اوائل سنى حكمه ، أي في عام ٥٢٩ ، باغلاق الأكاديمية في اثينا ، بعد أن ظلت قائمة بوصفها معقلا اخيرا للتراث القديم ، وان كانت تعاليمها في ذلك الحين قد أصبحت مائعة الى حد بعيد نتيجة لاختلاط عناصر صوفية أفلاطونية جديدة بها . وفي عام ٥٣٢ بدأ تشييد كنيسة القديسة صوفيا في القسطنطينية ، وظلت هى مركز الكنيسة البيزنطية الى أن سقطت في ايدي الأتراك عام ١٤٥٣ .

ولقد كانت تيودورا ، زوجة الامبراطور الشهيرة ، تشاركه اهتماماته الدينية ، وكانت سيدة لها ماض عابث ، كما أنها كانت من الانصار المتحمسين لفكرة الطبيعة الواحدة للمسيح . ومن أجلها خاض جستينيان المعركة المعروفة باسم « معركة القسس الثلاثة » . ففي قلقدون أعلن انتماء ثلاثة آباء للكنيسة لهم ميول نسطورية الى العقيدة الرسمية ، وكان في ذلك اهانة صارخة لآراء القائلين بالطبيعة الواحدة . فأمر جستينيان باعلان هرطقة الرجال الثلاثة ، مما أثار

مناقشات طويلة في الكنيسة . وفي نهاية الأمر وقع هو ذاته في الهرطقة ، اذ اخذ بالرأي القائل ان جسد المسيح لا يفنى ، وهو رأى يمثل نتيجة من نتائج مذهب الطبيعة الواحدة .

وقد بُذلت في عهد جستينيان محاولة اخيرة لاسترداد المقاطعات الغربية من مغتصبيها البرابرة . فهوجمت ايطاليا عام ٥٣٥ ، وظلت الحرب تمزقها قرابة ثمانية عشر عاما . كذلك أعيد فتح شمال أفريقيا ، ولكن الحكم البيزنطي أثبت أنه نعمة غير مضمونة . وعلى أية حال فإن قوى بيزنطة لم تكن اهلا لمهمة استعادة الامبراطورية كلها ، على الرغم من أن الكنيسة كانت في صف الامبراطور . وتوفى جستينيان عام ٥٦٥ ، وبعد ثلاث سنوات تعرضت ايطاليا لهجوم جديد من البرابرة . وتمكن الغزاة اللومبارديون من احتلال المناطق الشمالية بصفة دائمة ، واصبحت هذه المناطق تعرف باسم لومبارديا . وظل اللومبارديون لمدة قرنين يكافحون البيزنطيين ، الذين انسحبوا في نهاية الامر بعد أن تعرضوا لضغط العرب من الجنوب . وسقطت رافينا ، آخر معقل بيزنطي في ايطاليا ، في ايدي اللومبارديين عام ٧٥١ .

ان ظهور شخصية مثل بويتيوس خلال الفترة التي نتحدث عنها كان ظاهرة استثنائية تماما ، اذ لم يكن مزاج العصر فلسفيا . ومع ذلك ينبغي أن نذكر تطورين أصبحت لهما نتائج هامة بالنسبة الى فلسفة العصور الوسطى . أولهما هو نمو حركة الرهبنة في الغرب ، والثاني زيادة قوة البابوية وسلطتها . ويرتبط هذان التطوران باسمى بندكت وجريجوري على التوالى .

بدأت الرهبنة في الامبراطورية الشرقية في القرن الرابع . ولم تكن في مراحلها الاولى ترتبط بالكنيسة ، وانما كان أطناسيوس

Athanasius هو الذي اتخذ الخطوات الاولى التي أدت في النهاية الى اخضاع حركة الرهبنة لسلطان الكنيسة . ولقد كان جيروم ، كما رأينا ، من اقوى أنصار أسلوب حياة الرهبنة . وخلال القرن السادس أخذت الاديرة تشيد في بلاد الغال وايرلندا . وكانت أهم الشخصيات في تاريخ الرهبنة الغربية هي شخصية بندكت ، الذي أطلق اسمه على الطريقة البندكتية . وقد ولد عام ٤٨٠ لأسرة من النبلاء ، ونشأ في حياة الترف والبذخ التي تميز بها نبلاء الرومان ، ولكن حدث له وهو في العشرين من عمره رد فعل عنيف على تقاليد نشأته الاولى ، فقضى ثلاث سنوات من حياته ناسكا في كهف . وفي عام ٥٢٠ أسس ديرا في مونتى كاسينو ، أصبح مركزاً للطريقة البندكتية . وكان نظام هذه الطريقة ، كما حدده مؤسسها ، يشترط على اعضائها أن ينذروا انفسهم للفقر والطاعة والعفة ، أما مظاهر التقشف الشديدة التي كان يمارسها الرهبان الشرقيون فلم تكن تروق لبندكت . ذلك لان تقاليدهم كانت تفسر الرأى المسيحي القائل ان الجسد آثم تفسيرا حرفيا . وهكذا كانوا يتنافسون فيما بينهم على الوصول الى أشد حالة من حالات تجاهل الجسد . أما الطريقة البندكتية فقد قررت ان تضع حدا لهذه الممارسات الشاذة الضارة . وكانت السلطة والقوة تُترك لكبير الرهبان ، الذي كان يُعين مدى الحياة . وفي العهود اللاحقة أصبحت للطرق البندكية تقاليدها الخاصة التي كانت تتباين الى حد ما مع مقاصد مؤسسها . وقد جُمعت مكتبة كبيرة في مونتى كاسينو ، وبذل العلماء البندكتيون جهودا كبيرة في سبيل المحافظة على ما تبقى من تراث العلم الكلاسيكي .

وظل بندكت في مونتى كاسينو حتى وفاته عام ٥٤٣ . وبعد حوالى اربعين عاما نهب اللومبارديون الدير ، وفرت الطائفة الى روما . وقد

واجه مونتي كاسينو الدمار مرتين خلال تاريخه الطويل ، كانت الأولى خلال الفتح العربي في القرن التاسع ، والثانية في الحرب العالمية الثانية . ولكن من حسن الحظ أن مكتبته قد أنقذت ، وقد أعيد بناء الدير الآن من جديد .

وقد سجل جريجوري في كتاب المحاورات الثاني بعض تفاصيل حياة بندكت ، كان معظمها روايات عن خوارق ومعجزات ، تلقي بعض الضوء على الحالة الذهنية العامة للمتعلمين في ذلك الحين . ولا بد ان نذكر ان القراءة كانت قد هبطت في ذلك الحين الى مستوى الصنعة التي تتقنها أقلية ضئيلة جدا . أي أن هذه الكتابات لم تكن موجهة الى مجموعة من الأميين الجهلاء ، كما هي الحال في قصص سوبرمان وتفاهات الخيال العلمي الشائعة في ايامنا هذه . والمهم في ألأمر ان هذه المحاورات تؤلف مصدر معلوماتنا الرئيسي عن بندكت . ويُعد مؤلفها ، جريجوري الأكبر ، رابع علماء الكنيسة الغربية ، وقد ولد عام ٥٤٠ ، وكان منتميا الى أسرة من النبلاء الرومان ، ونشأ في بيئة من الترف والبذخ ، وتلقى نوع التعليم اللائق بمركزه الاجتماعي ، وان لم يتعلم اليونانية ، وهو قصور لم يستطع أبدا ان يعوضه على الرغم من اقامته لمدة ست سنوات في البلاط الامبراطوري في سنوات لاحقة . وفي عام ٥٧٣ اشتغل عمدة للمدينة . ولكن يبدو أنه بعد فترة وجيزة شعر بأن هناك رسالة ينبغي أن يكرس لها حياته ، فاستقال من منصبه وتخلى عن ثرواته لكي يصبح راهبا بندكتيا . وقد أدت الحياة القاسية المتقشفة التي اعقبت هذا التحول المفاجيء الى الحاق ضرر دائم بصحته . ومع ذلك لم يقدر له أن يحيا حياة التأمل التي كان يحن اليها ، اذ لم ينس البابا بلاجيوس الثاني مواهبه السياسية ، فاختاره سفيرا له لدى البلاط الامبراطوري في القسطنطينية ، التي كان الغرب لا يزال يدين لها

بولاء نسبي . ومنذ عام ٥٨٥ ظل جريجوري في البلاط ، ولكنه أخفق في مهمته الرئيسية ، وهى حث الامبراطور على أن يشن حربا ضد اللومبارديين ، اذ كانت فرصة التدخل العسكري قد ضاعت ، وكانت آخر محاولة من هذا القبيل في عهد جستينيان قد أدت الى نجاح مؤقت ، ولكنها لم تسفر عن شيء في النهاية . وعندما عاد جريجوري الى روما قضى خمس سنوات في الدير الذي كان قد أنشىء في قصره السابق . وعندما توفى البابا عام ٥٩٠ اختير جريجوري خليفة له ، على الرغم من انه كان يفضل كثيرا ان يظل راهبا .

ولقد احتاج الامر الى كل ما يملكه جريجوري من حنكة سياسية لكي يتعامل مع الموقف الخطير الذي تردت فيه البلاد بعد انهيار السلطة الرومانية الغربية . ذلك لأن اللومبارديين كانوا يعيثون في ايطاليا فسادا ، وكانت افريقيا مسرحا للصراعات بين حكم بيزنطي ضعيف وقبائل البربر المناوئة ، وكانت بلاد الغال ساحة للحرب بين الفيزيقوط والفرنجة ، أما بريطانيا فقد اصبحت انجلترا الوثنية بعد ان أزال عنها الغزاة الانجلو سكسون طابعها المسيحي . واستمرت الهرطقات تثير المتاعب للكنيسة ، وادى التدهور العام للقيم الى القضاء على نفس المباديء المسيحية التي كان ينبغي ان تحكم اسلوب حياة رجال الدين . إذ كانت عادة شراء المناصب الكنسية بالمال منتشرة ، ولم يصبح من الممكن مكافحتها بصورة فعالة طوال ما يقرب من خمسمائة عام . كل هذه الصعوبات المضنية ورثها جريجوري ، وبذل كل ما في وسعه من اجل درء خطرها . ومع ذلك فإن نفس الفوضى التي كانت مستشرية في كافة ارجاء الغرب قد اتاحت له ان يقيم السلطة البابوية على أساس أقوى مما كانت تقوم عليه في أي وقت سابق . إذ لم يستطع أي اسقف لروما ، حتى ذلك الحين ، أن يفرض سلطته بنفس القدر من الاتساع وبنفس الدرجة

من النجاح التي فرضها بها جريجوري . وقد أنجز ذلك أساسا عن طريق كتابة رسائل عديدة الى رجال الدين والحكام الدنيويين الذين كانوا مقصرين في اداء رسالتهم الصحيحة ، او الذين أدينوا بسبب تجاوزهم النطاق المشروع لسلطتهم . وقد اصدر كتابا موحدا ، هو « قواعد رعاة الكنيسة Pastoral Rule » وضع به اسس سيادة روما في تنظيم شئون الكنيسة بوجه عام . وظل هذا الكتاب يلقى احتراما بالغا طوال العصور الوسطى ، بل لقد شق طريقه الى الكنيسة الشرقية ، حيث كان يستخدم في صيغته اليونانية ، وقد أثرت تعاليمه اللاهوتية في دراسات الكتاب المقدس في اتجاه التفسير الرمزي ، وتجاهلت المضمون التاريخي الخالص ، الذى لم تصبح له الصدارة إلا في عصر احياء العلوم .

وعلى الرغم من كل جهود جريجوري الدائبة في دعم مركز الكاثوليكية الرومانية ، فقد كان رجلا ذا نظرة انتهازية الى حد ما . ففي السياسة كان على استعداد للتغاضي عن الشطط الذي يبديه الأباطرة اذا كان ذلك يخدم مصالحه ، او اذا شعر بأن المعارضة قد تعرضه للخطر . وهكذا فإنه ،إذا ما قورن برجل مثل أمبروز ، يبدو انتهازيا ماكرا . ولقد بذل الكثير من أجل نشر نفوذ الطريقة البندكتية ، التي أصبحت نموذجا لمؤسسات الرهبنة ، غير أن الكنيسة لم تظهر في عهده الا احتراما ضئيلا للمعرفة العلمانية ، ولم يكن جريجوري استثناء من هذه القاعدة .



مع انهيار السلطة المركزية لروما ، بدأت أقاليم الامبراطورية الغربية تتردى الى عصر بربري عانت فيه أوروبا من تدهور ثقافي عام ، عرف باسم عصر الظلام ، ودام من عام ٦٠٠ ميلادية حتى عام ١٠٠٠ تقريبا . وبطبيعة الحال فإن أية محاولة لوضع فترات تاريخية كهذه في تصنيفات محددة المعالم لا بد أن تكون محاولة مصطنعة الى حد بعيد ، ولا يمكن ان يجني المرء من مثل هذه التقسيمات فائدة كبيرة ، وقصارى ما يمكنها أن تشير اليه هو ايضاح بعض السمات العامة التي كانت تسود خلال الفترة موضوع البحث . لذلك لاينبغي أن يتصور أحد أن أوروبا قد سقطت فجأة ، مع بداية القرن السابع ، في هاوية لم تخرج منها الا بعد اربعة قرون . ذلك لأن التراث الكلاسيكي الماضي ظل باقيا على نحو ما ، وان كان تأثيره قد أصبح محدودا ومحفوفا بالاخطار . وكانت الأديرة مركزا لبعض أنواع العلم ، ولا سيما في الأركان النائية مثل أيرلنده . ومع ذلك فليس من الخطأ أن نصف هذه القرون بأنها مظلمة ، لا سيما اذا قورنت بما جاء قبلها وما أتى بعدها . وفي الوقت ذاته يحسن بنا أن نذكر أن الامبراطورية الشرقية لم تشارك بقدر متساو في هذا الانهيار الشامل . فقد ظلت قبضة الامبراطورية في بيزنطة قوية ، مما أدى الى بقاء التعليم مصطبغا بصبغة أكثر علمانية مما ظل عليه في الغرب طوال قرون عديدة . وبالمثل ، فعلى حين أن الثقافة الغربية تهاوت ، كانت حضارة الاسلام الفتية القوية . التي ضمت جزءا كبيرا من الهند ، والشرق الاوسط ، وشمال افريقيا ، واسبانيا ، تصعد الى أعلى قممها . فاذا مضينا أبعد من ذلك وجدنا حضارة الصين في عهد أسرة تانج Tang تشهد عصرا من ازهى عصور الثقافة في تاريخها .

ولكي ندرك السبب الذي جعل الفلسفة ترتبط بالكنيسة الى هذا الحد الوثيق ، ينبغي ان نعرض بايجاز لاهم خطوط التطور التي سارت فيها البابوية والقوى العلمانية خلال الفترة التي نبحثها هاهنا . فقد كان أهم الأسباب التي أتاحت للبابوات ضمان مركزهم المسيطر في الغرب هو ذالك الفراغ السياسي الذي تركه زوال الامبراطورية الرومانية . أما البطاركة الشرقيون ، الذين كانت سلطة الامبراطورية تحد من نفوذهم ، فلم يكونوا يستجيبون في أي وقت لمطالب اساقفة روما ، وانتهى الامر بالكنائس الشرقية الى أن سلكت طرقها الخاصة . وفضلا عن ذلك فان تأثير القبائل الهمجية الغازية في الغرب قد أدى الى هبوط المستويات العامة للثقافة ، التي كانت تسود خلال عصر الامبراطورية في كافة ارجائها . وهكذا أصبح رجال الدين ، الذين حافظوا على ما تبقى من آثار العلم ، جماعة مميزة تستطيع القراءة والكتابة ، ولذلك فإن رجال الدين هم الذين أسسوا المدارس وأشرفوا عليها عندما دخلت أوروبا ، بعد بضعة قرون من الصراع ، مرحلة أكثر استقرارا . وظلت الفلسفة المدرسية بلا منافس حتى عصر النهضة .

لقد كانت البابوية في أوروبا الغربية تسير خلال القرنين السابع والثامن في طريق محفوف بالاخطار ، بين القوى السياسية المتنافسة للاباطرة البيزنطيين والملوك البرابرة . وكان الارتباط باليونان أفضل في بعض النواحي من الاعتماد على الغزاة . فقد كانت سلطة الأباطرة على الأقل ، مرتكزة على أسس شرعية ، على حين أن حكام القبائل الغازية قد استولوا على السلطة بالقوة . وفضلا عن ذلك فإن الامبراطورية الشرقية حافظت على المقاييس الحضارية التي كانت سائدة عندما كانت روما في أوج عظمتها ، فاحتفظت على هذا النحو بقدر من تلك النظرة الكلية الشاملة التي كانت تقف على طرفي

نقيض مع القومية الضيقة الأفق السائدة لدى البرابرة . ولنضف الى هذا أن القوط واللومبارديين كانوا ، حتى عهد قريب ، يدينون بمذهب الأريانية ، على حين أن بيزنطة كانت متمسكة ـ مع تفاوت في الدرجة ـ بأصول العقيدة ، حتى على الرغم من رفضها أن تنحنى امام السلطة الكنسية لروما .

ومع ذلك فإن الامبراطورية الشرقية لم تعد بالقوة التي تكفي للاحتفاظ بسلطتها في الغرب . ففى عام ٧٣٩ قام اللومبارد بمحاولة فاشلة لغزو روما ، فحاول البابا جريجوري الثالث الاستعانة بالفرنجة Franks من اجل مواجهة التهديد اللومباردى . وفي تلك الفترة كان الملوك الميروفنجيون Merovingian الذين خلفوا كلوفيس Clovis قد فقدوا كل سلطة حقيقية في مملكة الفرنجة ، وكان الحاكم الحقيقي هو المستشار الأكبر (domus) ، وهو منصب احتله في أوائل القرن الثامن شارل مارتل Charles Martel الذي اوقف المد الاسلامي الصاعد في موقعة تور Tours عام ٧٣٢ . ومات شارل وجريجوري معا في عام ٧٤١ ، فخلفهما بيبان Pepin والبابا ستيفن الثالث ، اللذان تفاهما معا : فطلب المستشار الاكبر من البابا أن يعترف رسميا به ملكا ، وهكذا حل محل اسرة الميروفنجيين . وفي مقابل ذلك أعطى بيبان البابا مدينة رافينا Rovenna التي كان اللومبارد قد استولوا عليها عام ٧٥١ ، مع بعض الاقاليم الأخرى الواقعة تحت سيطرته ، وكان ذلك هو العامل الذي قصم ظهر بيزنطة نهائيا .

وفي غياب سلطة سياسية مركزية ، أصبح لدى البابوية من القوة أكثر مما كان للكنيسة الشرقية في أي وقت في ميدانها الخاص . وبالطبع فإن الاستيلاء على رافينا لم يكن صفقة قانونية بأى معنى ، ولذلك فقد عمد بعض القساوسة ، لكى يضفوا مسحة من الشرعية على هذه العملية ، الى تزوير وثيقة اصبحت تعرف باسم « منحة

قسطنطين » ، يفترض انها مرسوم من قنسطنطين منح بموجبه الى الحبر الأعظم جميع الاقاليم التي كانت تنتمي الى روما الغربية . وعلى هذا النحو استقرت السلطة الزمنية للبابوات وظلت قائمة طوال العصور الوسطى . ولم يتم كشف التزوير الا في القرن الخامس عشر .

ولقد حاول اللمبارديون مقاومة تدخل الفرنجة ، لكن شرلمان ، ابن بيبان ، تمكن في النهاية من عبور جبال الالب في عام ٧٧٤ ، واوقع بالجيوش اللمباردية هزيمة حاسمة ، فاتخذ لنفسه لقب ملك اللومبارد ، وسار نحو روما ، حيث أكد المنحة التي قدمها أبوه في عام ٧٥٤ . وكانت البابوية ميالة اليه ، كما أنه من جانبه قد بذل جهدا كبيرا من أجل نشر المسيحية في اقليم سكسونيا ، وان كان اسلوبه في تنصير الوثنيين قد اعتمد على قوة السيف أكثر مما اعتمد على الاقناع .

وعلى الحدود الشرقية غزا شرلمان الجزء الاكبر من المانيا ، أما في الجنوب فإن محاولاته طرد العرب من اسبانيا كانت اقل نجاحا . وادت هزيمة قواته في عام ٧٧٨ الى ظهور اقاصيص رولان Roland المشهورة .

غير ان شرلمان كان يستهدف ما هو أكثر من تأمين حدوده . فقد نظر الى نفسه على انه الوريث الحقيقي للامبراطورية الغربية . وهكذا فإن بابا روما توجه امبراطورا في يوم عيد الميلاد من عام ٨٠٠ . وكان هذا اليوم هو بداية الامبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الجرمانية . وكان تتويج امبراطور غربي جديد يعنى اكتمال الانفصال عن بيزنطة ، وهو الانفصال الذي كانت منحة بيبان سببا واقعيا له . وكانت الحجة التي تذرع بها شرلمان للقيام بهذه الخطوة واهية : فقد كانت الامبراطورة ايرين Irenne هى التي تجلس عندئذ

على عرش بيزنطة ، فقال شرلمان ان هذا أمر لا يسمح به العرف الامبراطوري ، ومن ثم فقد اعتبر المنصب شاغرا . وبعد أن جعل البابا يتوجه ، اصبح في امكانه ان يضطلع بمهمة خليفة القياصرة . وفي الوقت ذاته اصبحت البابوية بفضل هذا الاجراء وثيقة الارتباط بالسلطة الامبراطورية ، ومن ثم أصبح من الضروري أن يقوم البابا بالتصديق على تعيين الامبراطور في منصبه عن طريق وضع التاج على رأسه حتى في الحالات التي كان فيها بعض الأباطرة العنيدين يعينون البابا او يعزلونه وفق هواهم . وهكذا ارتبطت السلطتان الروحية والزمنية ارتباطا وثيقا في اعتماد متبادل كان له تأثيره المصيري . وكان الخلاف محتدما بالطبع ، وهكذا أخذ البابا والامبراطور يتشابكان في حروب لا تتوقف ، تفاوت فيها حظ كل منهما . وقد أثير أحد الاسباب الرئيسية للنزاع بسبب موضوع تعيين كبار رجال الكنيسة ، وهو الموضوع الذي سنقول عنه المزيد فيما بعد .

وبحلول القرن الثالث عشر وجدت الأطراف المتنازعة أن التوفيق بينها مستحيل ، فنشب على اثر ذلك صراع خرجت منه البابوية منتصرة ، غير أنها فقدت هذه الميزة التي كسبتها بشق النفس بسبب تدهور المستوى الأخلاقي للبابوات في اوائل عصر النهضة . وفي الوقت نفسه أطلق ظهور نظم ملكية قومية في انجلترا وفرنسا واسبانيا قوى جديدة قوضت تلك الوحدة التي كانت قد حافظت عليها الزعامة الروحية للكنيسة . واستمرت الامبراطورية الى أن غزا نابوليون أوروبا ، أما البابوية فما زالت باقية الى يومنا هذا ، وان كان نفوذها المسيطر قد انتهى منذ حركة الاصلاح الديني .

لقد ظل شرلمان ، طوال حياته ، يقدم الحماية طواعية للبابوات ، الذين حرصوا من جانبهم على الا يقفوا في وجه اهدافه . ولقد كان شرلمان ذاته أميا ، لا يعرف التقوي ، ولكنه لم يكن ضد تعلم

الآخرين او تقواهم . وقد شجع حركة احياء أدبي ورعى العلماء ، رغم ان اساليبه في الترويح عن نفسه كانت بعيدة عن هذا الطابع الثقافي . أما عن السلوك المسيحي القويم ، فقد رآه مفيدا لرعاياه ، ولكن لا ينبغي السماح له بأن ينغص حياة البلاط أكثر مما ينبغي .

وفي عهد خلفاء شرلمان ، تدهورت سلطة الامبراطورية ، ولا سيما حين عمل الابناء الثلاثة « للويس الورع » على اقتسام اقاليمها فيما بينهم . ومن هذا التقسيم ظهر ذلك الانشقاق الذي جعل الألمان يقفون في وجه الفرنسيين في العصور اللاحقة . وخلال ذلك اكتسبت البابوية من القوة بقدر مافقدت الامبراطورية نتيجة لنزاعاتها الدنيوية . وفي الوقت ذاته كان على روما ان تفرض سلطتها على الاساقفة الذين كانوا ، كما رأينا من قبل ، مستقلين بدرجات متفاوتة في مناطق نفوذهم ، وخاصة في الحالات التي كانوا فيها بعيدين عن مقر السلطة المركزية . وفيما يتعلق بموضوع التعيينات ، كان البابا نيكولاس الأول (٨٥٨ ـ ٨٦٧) ناجحا على وجه العموم في المحافظة على سلطة روما . ومع ذلك فقد ظلت هذه المسألة بأسرها مثار نزاع ، لا من السلطات الدنيوية فحسب ، بل في داخل الكنيسة ذاتها . وكان في استطاعة الأسقف الذكي القوى الارادة ان يصمد في وجه البابا الذي يفتقر الى هذه الصفات . ونتيجة لذلك ، بدأت السلطة البابوية تتدهور مرة اخرى عندما مات نيكولاس .

فقد شهد القرن العاشر البابوية تخضع لتحكم الأرستقراطية المحلية في روما ، وكانت المدينة قد غرقت في حالة من الهمجية والفوضى نتيجة للتخريب المستمر الذي أحدثته الصراعات بين الجيوش البيزنطية واللومباردية والفرنجية . وانتشر في جميع ارجاء الغرب أقنان مستقلون يعيثون في الأرض فسادا ، ولا يستطيع سادتهم الاقطاعيون كبح جماحهم . كما عجز الامبراطور وملك

فرنسـا عن فرض اي نوع من الرقابـة الفعلية على باروناتهـم المتمـردين . وتعـدى الغـزاة الهنغـاريون على الأرض الايطـالية في الشمال ، على حـين أن المغامـرين من الفايكنـج أشاعـوا الرعـب والفوضى في جميع سواحل أوروبا واراضيها النهرية . وخلال ذلك نال النورمنديون شريطا من الارض في فرنسا ، واعتنقوا المسيحية في المقابل . أما التهديد العربـي بالسيطـرة من الجنـوب ، الـذي ظل يتصاعد طوال القرن التاسع ، فقد أمكن تجنبه عندما هزمت رومـا الشرقية الغزاة على نهر جاريليانو بالقرب من نابولي في عام ٩١٥ ، ولكن قوى الامبراطورية كانت اضـعف من ان تحـكم الغـرب مرة اخـرى ، كما حاولـت في عهـد جسـتينيان . وفي هذه الفـوضى الشاملة ، التي اضطرت فيها البابوية الى تلبية نزوات اشراف روما ذوى النوايا السيئة ، فقدت البابوية ما كان يمكن ان يتبقى لهـا من النفوذ في ادارة شئون الكنيسة الشرقية ، بل انهـا وجـدت قبضتهـا تتراخى على رجـال الـدين في الغـرب ، في الوقـت الـذي اكد فيه الاساقفة المحليون مرة اخرى استقلالهم . غير انهم لم ينجحـوا في ذلك ، اذ ان ضعف الروابط مع روما قد اقترن بتقوية الصلات مع القوى الدنيوية المحلية ، كما أن أخلاق الكثيرين ممن اعتلوا عرش القديس بطرس (أي من البابوات) في تلك الفترة لم تكن من النوع الذي يضمن الوقوف ضد تيار الانحلال الاجتماعي والأخلاقي .

ومع مجيء القرن الحادي عشر ، أخذت تنتهى الحـركة الكبـرى للشعوب ، كما أمكن تجنب الخطر الخارجي الذي كان يهدد اوروبا من الغزو الاسلامي ، ومنذ ذلك الحين أخذ الغرب ينتقل الى موقع الهجوم .

كانت المعرفة الاغـريقية قد ظلـت باقية في ايرلنـدا النـائية ، في

الوقت الذي كانت قد نُسيت فيه في معظم ارجاء الغرب، وازدهرت ثقافة ايرلندا في نفس الوقت الذي كان فيه الغرب في عمومه يعاني تدهورا . غير أن قدوم الغزاة الدنمركيين هو الذي أدى في النهاية الى القضاء على هذا الجيب الحضاري .

وعلى ذلك لم يكن من المستغرب ان تكون اعظم الشخصيات بين أهل المعرفة في ذلك العصر هى شخصية رجل ايرلندى ، هو يوحنا سكوتس اريجينا Johannes Scotus Erigena ، فيلسوف القرن التاسع ، الذي كان من اتباع الأفلاطونية الجديدة ، وكان عالما في اليونانيات ، كما كانت نظرته العامة متأثرة ببيلاجوس ، بينما كان في اللاهوت يقول بشمول الألوهية . وعلى الرغم من افكاره غير المألوفة ، يبدو انه استطاع ان يفلت على نحو ما من الاضطهاد . والواقع أن حيوية الثقافة الأيرلندية في ذلك العصر كانت ترجع الى مجموعة من الظروف المواتية . فعندما بدأت بلاد الغال تعاني من موجات متلاحقة من غزو البرابرة ، حدث انتقال واسع النطاق لرجال العلم نحو الغرب الأقصى الذي يكفل لهم مزيدا من الحماية . غير ان من ذهبوا منهم الى انجلترا لم يتمكنوا من الاستقرار بين الانجلز والسكسون والجوت Jutes ، الذين كانوا وثنيين . أما ايرلندا فكان فيها الامان ، وعلى هذا النحو وجد فيها كثير من رجال العلم ملاذا . بل ان من الواجب أن نحسب بداية العصور المظلمة ونهايتها في انجلترا بدورها بطريقة مختلفة . فقد حدث انهيار في عصر الغزوات الأنجلو سكسونية ، ولكن حدث احياء في عهد ألفرد الأكبر . وهكذا فأن الفترة المظلمة قد بدأت وانتهت هناك قبل مائتي عام . وادت الغزوات الدنمركية في القرنين التاسع والعاشر الى عرقلة تطور انجلترا ، والى نكسة دائمة في ايرلندا . ففي هذه المرة حدثت هجرة جماعية للعلماء في الاتجاه المعاكس ، أما روما فكانت أبعد من

ان تستطيع ممارسة الاشراف على شئون الكنيسة الأيرلندية . وهكذا لم تكن سلطة الاساقفة طاغية ، ولذلك لم يضيع علماء الأديرة وقتهم في النزاع حول العقائد الجامدة . وهكذا اصبحت النظرة المتحررة لإريجينا ممكنة ، على حين أنها لو كانت قد ظهرت في مكان آخر لووجهت بعقاب فوري .

ولسنا نعرف عن حياة يوحنا (اريجينا) الا القليل ، باستثناء الفترة التي كان فيها ملتحقا ببلاط شارل الاصلع Charles the Bald ملك فرنسا . ويبدو انه عاش ما بين عامى ٨٠٠ و ٨٧٧ ، وان كانت التواريخ غير مؤكدة . وفي عام ٨٤٣ دعى الى البلاط الفرنسي ليشرف على مدرسة البلاط . وهناك دخل في نزاع حول مسألة الجبر والاختيار . فقد كان يوحنا منحازا الى جانب الاختيار ، وكان يرى ان جهود المرء الخاصة في سبيل الفضيلة تؤتى أكلها . غير ان الامر الذي اثار حفيظة الكنيسة ضده لم يكن نزعته البيلاجيةPelagianism هذه ، برغم خطورتها ، بل كان معالجته للمسألة بطريقة فلسفية بحتة . فهو يرى ان العقل والنقل مصدران مستقلان للحقيقة ، لايتداخلان ولا يتعارضان . أما اذا بدا في حالة معينة أن ثمة تعارضا ، فلا بد من الوثوق بالعقل أكثر من النقل . والواقع أن العقيدة الحقة هي بعينها الفلسفة الحقة ، والعكس بالعكس . غير ان وجهة النظر هذه لم تَرُقْ لأعين قساوسة بلاط الملك الذين كانوا أضيق افقا ، فأدينت الرسالة التي عالج فيها يوحنا هذه الموضوعات ، ولم ينقذه من العقاب الا صداقة الملك الشخصية . وقد مات شارل في عام ٨٧٧ ، وفي العام نفسه مات صديقه العالم الايرلندي .

كان يوحنا واقعيا في فلسفته ، بالمعنى المدرسي لكلمة الواقعية ، وهذا استعمال اصطلاحي للفظ ينبغي أن يكون واضحا في اذهاننا .

فالواقعية ترجع في أصلها الى نظرية المثل كما عرضها سقراط الأفلاطوني ، ولذلك فهي تذهب الى أن الكليات اشياء ، وأنها تسبق الجزئيات . أما المعسكر المضاد فيرتكز على المذهب التصوري conceptualism عند ارسطو ، وتسمى هذه النظرية بالاسمية nominalism وترى أن الكليات ماهي الا اسماء ، وان الجزئيات تسبق الكليات . وقد ظلت المعركة بين الواقعيين والاسميين حول مسألة الكليات محتدمة بعنف طوال العصور الوسطى ، وما زالت قائمة حتى يومنا هذا في العلم والرياضة . ونظرا الى ارتباط الواقعية المدرسية بنظرية المثل فقد اطلق عليها في العصر الحديث اسم المثالية . ولكن من الواجب ان نميز بين هذا كله وبين الاستخدامات التالية غير المدرسية ، لهذه الالفاظ ، وهي الاستخدامات التي سنشرحها في مواضعها المناسبة .

وتظهر واقعية يوحنا بوضوح في كتابه الفلسفي الرئيسي : « عن تقسيم الطبيعة » . في هذا الكتاب يرى أن للطبيعة تقسيما رباعيا ، تبعا لكون الأشياء خالقة او غير خالقة ، ومخلوقة أو غير مخلوقة . فهناك أولا الخالق غير المخلوق ، ومن الواضح أن المقصود هنا هو الله . ثم يأتي الخالق المخلوق ، وهى فئة تندرج تحتها المثل ، بالمعنى الذي قال به أفلاطون وسقراط ، لانها تخلق الجزئيات ويخلقها الله الذي تستمد كيانها منه . ولدينا ثالثا الاشياء الموجودة في المكان والزمان ، التي هى مخلوقة غير خالقة . واخيرا ، يتبقى غير الخالق وغير المخلوق ، وهنا نعود بعد دورة كاملة الى الله بوصفه الهدف النهائي الذي ينبغي ان تسعى اليه الأشياء جميعا . وبهذا المعنى لا يكون الله خالقا لانه لا يتميز عن غايته الخاصة .

هذا فيما يتعلق بالاشياء التي توجد ، غير أنه يدرج في الطبيعة أيضا الأشياء التي لا توجد ، واولها الاشياء المادية العادية ، التي

تُستبعد ، بطريقة دالة على اتجاهه الافلاطوني الجديد ، من العالم المعقول . وبالمثل ينظر الى الخطيئة على انها نقص أو حرمان ، وتباعُد عن النموذج الالهي ، ومن ثم فهي تنتمي الى عالم ما هو غير موجود . وهذا كله يعود بنا الى النظرية الأفلاطونية التي يكون فيها الخير ، كما رأينا ، مساويا للمعرفة .

على ان الرأي القائل ان الله متوحد مع غاياته يؤدي مباشرة الى لاهوت قائم على فكرة شمول الالوهية(pantheistic) ، بعيد كل البعد عن الأصول الدينية . فماهية الله ذاته غير معروفة ، لا بالنسبة الى البشر فحسب ، بل بالنسبة الى الله ذاته ، ما دام الله ليس موضوعا قابلا لان يعرف . والسبب المنطقي لذلك ، وان لم يكن يوحنا قد صرح به ، هو ان الله كل شيء ، وفي هذه الحالة لا يمكن ان ينشأ الموقف المعرفي الذي يوجد فيه عارف وموضوع للمعرفة . اما نظريته في الثالوث فلا تختلف عن نظرية افلوطين . فوجود الله يكشف عن ذاته في وجود الاشياء . وحكمته تتكشف في نظامها ، وحياته في حركتها ، وهذه الجوانب الثلاثة تناظر الأب والابن والروح القدس على التوالي . اما عن عالم الأفكار أو المثل فيشكل الكلمة الالهية ويؤدي ، بتوسط الروح القدس، الى ظهور الجزئيات ، التي ليس لها وجود مادي مستقل ، والله يخلق الأشياء مما ليس بشيء ، بالمعنى الذي يكون فيه هذا الذي ليس بشيء هو الله ذاته الذي يعلو على كل معرفة ومن ثم فهو ليس شيئا . وهكذا يعارض يوحنا الرأي الأرسطي الذي يعزو الى الجزئيات وجودا ماديا . ومن جهة اخرى فان الأقسام الثلاثة الأولى التي تحددت وفقا لكون الاشياء خالقة او مخلوقة ، مستمدة من تقسيم ارسطو المماثل للاشياء تبعا لكونها متحركة بذاتها أو بغيرها . أما القسم الرابع فمستمد من مذهب ديونيزيوس الأفلاطوني الجديد . ولقد كان ديونيزيوس ، الذي كان تلميذا أثينيا

للقديس بولس ، هو الكاتب المزعوم لرسالة توفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية . وقد ترجم يوحنا هذه الرسالة من اليونانية ، ومن الجائز ان يكون قد ضمن لنفسه الحماية على هذا النحو ، لأن ديونيزيوس المزعوم هذا كان ينظر اليه خطأ على أنه مسيحي متمسك بالعقيدة الأصولية ، نتيجة لارتباطه بالقديس بولس .

وفي القرن الحادي عشر بدأت أوروبا اخيرا تدخل فترة من الانتعاش . فقد استطاع النورمنديون ايقاف التهديدات الاتية من الشمال والجنوب ، ووضع غزوهم لانجلترا حدا للغارات الاسكندنافية ، على حين ان حملاتهم في صقلية أزالت الحكم العربي نهائيا من هذه الجزيرة . وبدأت تترسخ دعائم اصلاح مؤسسات الأديرة ، كما اعيد النظر في مبادىء انتخاب البابا وتنظيم الكنيسة . واخذت الامية تتراجع بتقدم التعليم ، لا بين رجال الدين فحسب ، بل بين أبناء الطبقة الارستقراطية ايضا .

على ان الصعوبتين الاساسيتين اللتين كانتا تعترضان الكنيسة في ذلك الوقت هما شراء المناصب الكنسية بالمال ، ومسألة الامتناع عن الزواج . والامران يرتبطان بوضع السلك الكهنوتي كما تطور عبر السنين . فنظرا الى ان القسس كانوا هم المشرفين على المعجزات والسلطات الدينية ، فانهم اخذوا يمارسون بالتدريج تأثيرا كبيرا على الشئون الدنيوية ، وهو تأثير لا يمكن ان تدوم فعاليته الا اذا ظل الناس في عمومهم يعتقدون ان هذه القدرات أصلية . وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا بإخلاص ومنتشرا طوال العصور الوسطى ، غير أن تذوق طعم السلطة يثير الشهوات والأطماع ، وما لم تكن هناك تقاليد اخلاقية قوية وفعالة توجه من يحتلون مواقع السلطة ، فانهم يتجهون الى الانتفاع الى أقصى حد من مراكزهم ، وهكذا اصبح منح المنصب الكنسي لقاء المال مصدرا للثروة والقوة عند من يملكون

منح مثل هذه التكريمات ، وأدت هذه الممارسات في النهاية الى افساد المؤسسة ، كما كانت تبذل من آن لآخر جهود لمكافحة هذا الداء .

اما مسألة امتناع رجال الدين عن الزواج فلم تكن الآراء فيها قاطعة ، ولم يبت في جوانبها الأخلاقية أبدا على نحو نهائي . فلم يحدث في الكنيسة الشرقية ، ولا في الكنائس الاصلاحية الغربية فيما بعد ، ان نظر الى الامتناع عن الزواج على انه ذو قيمة أخلاقية ، اما الاسلام فيذهب الى حد التنديد به . ويمكن القول إنه كانت هناك أسباب معقولة ، من الوجهة السياسية ، للتغيرات التي حدثت في هذه الفترة . فلو تزوج رجال الدين لاتجهوا الى تكوين طائفة وراثية ، وخاصة اذا اضيف الى ذلك الدافع الاقتصادي الخاص بالمحافظة على الثروة . وفضلا عن ذلك فينبغي ألا يكون رجل الدين مماثلا لأي رجل آخر ، وخير وسيلة لتأكيد هذا التمييز بينهما هي العزوف عن الزواج .

ولقد كان المركز الذي ظهر فيه اصلاح نظام الأديرة هو دير كلوني Cluny الذي أسس عام ٩١٠ . فقد طبق في هذا الدير مبدأ جديد للتنظيم لأول مرة بحيث أصبح الدير مسئولا امام البابا وحده مباشرة ، ومن جهة أخرى فإن رئيس الدير يمارس سلطته على المؤسسات التابعة لمنطقة كلوني ، وكان الهدف من النظام الجديد هو تجنب الحالتين المتطرفتين : الترف والتقشف ، واقتفى مصلحون آخرون اثر هذه البادرة وأسسوا طرقاً اخرى : منها الكامالدوليز في ١٠١٢ ، والكارثوزيون في ١٠٨٤ ، والسسترسيون ، الذين اعقبوا البندكتيين ، في ١٠٩٨،اما بالنسبة الى البابوية ذاتها فجاء الاصلاح في الأساس نتيجة للصراع على السيطرة بين الامبراطور والبابا . وقد اشترى جريجوري السادس منصب البابوية من سلفه بندكت التاسع لكي يصلح نظامها ، غير ان الامبراطور هنري الثالث

(١٠٣٩ ـ ١٠٥٦) الذي كان هو ذاته مصلحا شابا متحمسا ، لم يقبل مثل هذه الصفقة مهما كان نبل الدوافع التي أملتها . وهكذا زحف هنري في عام ١٠٤٦ ، وهو في الثانية والعشرين ، الى روما وعزل جريجوري . ومنذ ذلك الحين ظل هنري يعين البابوات ، متوخيا الحكمة في ذلك ، كما ظل يعزلهم اذا لم يحققوا ما يتوقع منهم ، ولكن البابوية استردت قدرا من استقلالها خلال المدة التي كان فيها هنري الرابع (الذي حكم من ١٠٥٦ الى ١١٠٦) تحت الوصاية ، وقد صدر في عهد البابا نيكولاس الثاني مرسوم يضع الانتخابات البابوية في أيدي الأساقفة الكردينالات وحدهم تقريبا ، بحيث استبعد الامبراطور استبعادا تاما . كما أحكم نيكولاس قبضته على رؤساء الأساقفة . ففي عام ١٠٥٩ ارسل بيتر دميان ، وهو أحد علماء الطريقة الكلملدوليزية الى ميلانو من اجل تأكيد السلطة البابوية وتأييد حركات الاصلاح المحلية . ولدميان هذا أهمية بوصفه صاحب النظرية القائلة إن الله غير مقيد بقانون التناقض ، ويستطيع الا يفعل ما فعل ، وهو رأى رفضه توما الأكويني فيما بعد . وفي رأي دميان أن الفلسفة خادمة للاهوت ، كما انه عارض الجدل . والواقع ان الدعوة الى أن يكون الله قادرا على تجاوز مبدأ التناقض تثير ضمنا صعوبة في مسألة القدرة الالهية الشاملة . فمثلا ، ألن يستطيع الله ، بفضل قدرته الشاملة ، ان يخلق حجرا يبلغ من الثقل حدا لا يستطيع معه ان يرفعه ؟ ومع ذلك فلا بد ان يكون قادرا على ان يرفعه ، ما دامت قدرته شاملة . وعلى ذلك يبدو انه يستطيع ولا يستطيع أن يرفعه . وهكذا تصبح القدرة الشاملة فكرة مستحيلة ، ما لم يتخل المرء عن مبدأ التناقض ، على ان الاستغناء عن مبدأ التناقض يجعل الحديث والتفاهم مستحيلا ، ولهذا السبب كان من الضروري رفض نظرية دميان .

على أن انتخاب خليفة نيكولاس الثاني قد زاد من حدة الخوف بين البابوية والامبراطور ، مع ميل الكفة لصالح الكردينـالات ، وكان المرشح الجديد الذي انتخب عام ١٠٧٣ هو هيلدبرانت Hildebrand الذي اتخذ لنفسه اسم جريجوري السابع . وفي عهده حدث أقوى صدام مع الامبراطور حول مسألة الترسيم ، التي دام الصراع حولها عدة قرون ، فقبل ذلك كان الحاكم الزمني هو الذي يقدم الى البابا الخاتم والعصا اللذين يخلعان على البابا المعين حديثا بوصفهما رمزا لمنصبه ، ولكن جريجوري أخذ هذا الحق لنفسه ، كما يدعم السلطة البابوية . ووصلت الأمور الى حد التصادم عندما عين الامبراطـور رئيسـا جديدا لأساقفـة ميلانـو في ١٠٧٥ ، فهـدد البابـا بخلـع الامبراطور وحرمانه من بركة الكنيسة ، وهنا أعلن الامبراطور أنـه هو السلطة العليا ، واعلن عزل البابا ، فانتقم البابا بطرد الامبراطور والأساقفة من الكنيسة ، وأعلن عزلهـم بدوره . وكانـت الغلبـة في البداية للبابا ، واضطر هنري الرابع الى الحضور للتوبة في كانوسـا Canossa عام ١٠٧٧ ، غير أن هذه التوبة لم تكن الا حركة سياسية . فرغم أن أعداء هنري كانوا قد انتخبـوا منافسـا له بدلا منـه ، فإن هنري انتصر مع الوقت على خصومه ، وعندما أعلن جريجوري في عام ١٠٨٠ تأييده للامبراطـور رودلف المنـافس ، كان الأوان قد فات ، فقد انتخب هنري بابا منافسا ، ودخل به روما في ١٠٨٤ لكي يتوج هناك . على ان جريجوري استطاع ، بمساعدة نورمندية اتتة من صقلية ، ان يرغم هنري والبابا المنافس على الانسحاب على عجل ، ولكنه ظل اسيرا لدى القوات الحامية له ، ومات في العام التالي . ومع ذلك فعلى الرغم من عدم نجاح جريجوري فإن سياسته قد قدر لها النجاح فيما بعد .

وسرعان ما اقتدى رجال مثل أنسلم Anselm ، رئيس اساقفة كنتربري

(١٠٩٣ ـ ١١٠٩) بنموذج جريجوري ودخلوا في نزاع مع السلطة الزمنية . ولأنسلم أهمية في الفلسفة بوصفه اول من قال بالدليل الأنطولوجي على وجود الله . فلما كان الله هو أعظم موضوع ممكن للفكر ، فانه لا يمكن ان يكون مفتقرا الى الوجود ، والا لما كان هو الأعظم ، والواقع ان الخطأ هنا يكمن في الاعتقاد بأن الوجود صفة ، غير أن هذا برهان تردد لدى كثير من الفلاسفة منذ ذلك الحين .

وعلى حين ان الغرب قد اجتاحه برابرة اعتنقوا المسيحية فيما بعد ، فإن الامبراطورية الشرقية تهاوت بالتدريج امام هجمات المسلمين الذين لم يصروا على ضم الشعوب المهزومة الى دينهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا يعفون من الجزية كل من يدخل الاسلام ، وهي ميزة انتفعت بها الغالبية الساحقة . ويحسب العصر الاسلامي منذ وقت الهجرة النبوية من مكة الى المدينة عام ٦٢٢ ، وبعد موت النبي (ص) في عام ٦٣٢ ، ادت الفتوحات العربية الى تغيير وجه العالم في وقت لا يزيد عن قرن من الزمان ، فقد فتحوا الشام في ٦٣٤ ـ ٦٣٦ ، ومصر في ٦٤٢ ، والهند في ٦٦٤ ، وقرطاجة في ٦٩٧ ، واسبانيا ٧١١ ـ ٧١٢ . غير ان موقعة تور Tours في عام ٧٣٢ حولت التيار ، وانسحب العرب الى أسبانيا ، وقد حوصرت القسطنطينية في ٦٦٩ ، ومرة اخرى في ٧١٦ ـ ٧١٧ ، ولكن الامبراطورية البيزنطية ظلت صامدة مع تناقص أراضيها حتى استولى الأتراك العثمانيون على المدينة في ١٤٥٣ . ومن العوامل التي اسندت هذا التفجر الرائع للحيوية الاسلامية ، حالة الاعياء الشامل التي كانت تعاني منها الامبراطوريات المهزومة ، وفضلا عن ذلك فإن الصراعات المحلية ساعدت الفاتحين في مواضع كثيرة . وقد عانت الشام ومصر بوجه خاص لابتعادهما عن طريق الدين القويم .

كانت العقيدة الجديدة التي دعا اليها النبي هي ، في بعض نواحيها ، عودة الى الوحدانية المتشددة للعهد القديم ، بعد ان تخلصت من الزوائد الصوفية التي أضافها اليهاالعهد الجديد . وقد نهى الاسلام ، كاليهودية ، عن عبادة الأوثان ، ولكنه اختلف عنها في تحريمه للخمر ، اما الأول فكان يتمشى مع اتجاهات تحطيم الصور والاصنام عند النساطرة . وكان الجهاد فريضة دينية ، على الرغم من أن أهل الكتاب تركوا دون أن يلحقهم أذى ، وكان هذا ينطبق على النصارى واليهود والزرادشتيين(*)، الذين كانت كل فئة منهم تتمسك بتعاليم كتبها المقدسة الخاصة .

ولم يكن العرب في البدء يعتزمون القيام بفتوحات منظمة ، اذ انهم كانوا يقومون بغارات على الحدود يحصلون منها على غنائم تعوضهم عن فقر أراضيهم وجدبها . ولكن ضعف المقاومة احال المغيرين الى فاتحين . وفي حالات كثيرة ظلت ادارة الأقاليم الجديدة على ما هي عليه في ظل السادة الجدد . وكان يحكم الامبراطورية العربية خلفاء ، والمقصود بهم خلفاء الرسول وورثة سلطته . وسرعان ما تحولت الخلافة ، بعد ان كانت قائمة في البدء على الانتخاب ، الى ملك وراثي في عصر الأمويين ، الذين حكموا حتى عام ٧٥٠ . وقد اتبعت هذه الاسرة الحاكمة تعاليم النبي لأسباب سياسية اكثر منها دينية ، وكانت تعارض التعصب . والواقع ان الدوافع الدينية عند العرب على وجه الاجمال لم تكن متطرفة ، وظلت الدوافع المادية(*) تلعب دورا هاما في توسعهم . وقد ساعدهم

(*) ليس الزرادشتون من أهل الكتاب .

المترجم

(*) يختلف كثيرمن القراء مع المؤلف في هذا الرأي .

المترجم

هذا الافتقار الى التطرف الديني ذاته على ان يحكموا ، رغم قلة عددهم ، مناطق شاسعة تسكنها شعوب ذات حضارة أعرق ، وعقائد مخالفة ، على ان تعاليم النبي حلت ، في بلاد الفرس ، في بيئة كانت مهيأة تماما لها ، بفضل التقاليد الدينية والفكرية الماضية . وبعد موت علي ، ابن عم الرسول ، في عام ٦٦١ ، انقسم المؤمنون الى سنة وشيعة ، وكانت الطائفة الاخيرة اقلية تدين بالولاء لعلي ، ولا تقبل بحكم الأمويين . والى هذه الأقلية كان ينتمي الفرس ، الذين كان تأثيرهم هو العامل الأكبر في ازاحة الأسرة الاموية وحلول الاسرة العباسية محلها ، وانتقال العاصمة على أيدي العباسيين من دمشق الى بغداد . وكانت سياسة هذه الاسرة الجديدة تقدم مزيدا من الحرية للطوائف المتعصبة في الاسلام ، غير أن العباسيين فقدوا أسبانيا (الأندلس) ، حيث أقيمت في مدينة قرطبة خلافة مستقلة انشأها الأمير الأموي الوحيد الذي عاش بعد انهيار جماعته وقد بلغت الامبراطورية في عهد العباسيين شأوا كبيرا من العظمة ، وخاصة في عهد هارون الرشيد ، معاصر شرلمان ، الذي اشتهر بفضل اساطير « ألف ليلة وليلة » . وبعد موته في عام ٨٠٩ بدأت الامبراطورية تعاني من استخدام المرتزقة الاتراك على نطاق واسع ، مثلما سبق أن عانت روما من استخدام الجنود البرابرة . وقد تدهورت الخلافة العباسية وسقطت عندما اجتاح المغول بغداد وخربوها في ١٢٥٦ .

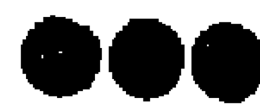
اما الثقافة الاسلامية فقد بدأ ظهورها في الشام ثم تركزت في بلاد الفرس والأندلس . ففي الشام ورث العرب التراث الأرسطي الذي كان يتمسك به النساطرة ، في الوقت الذي كانت فيه الكاثوليكية التقليدية تدين بالتعاليم الافلاطونية الجديدة . غير أنه حدث خلط كثير نتيجة لامتزاج النظريات الارسطية بنوع من التأثير الافلاطوني

الجـديد ، وفي بلاد الفـرس عرف المسلمـون الـرياضيات الهنـدية وأدخلوا الارقام العربية التي ينبغي في الواقع ان تسمى هندية . وقد انتجت حضارة الفرس شعراء كالفردوسي ، وحافظت على مقاييسها الفنية الرفيعة ، على الرغم من الغزو المغولي في القرن الثالث عشر .

كذلك انتشر التراث النسطوري ، الذي اتصل العرب عن طريقه لأول مرة بالمعرفة اليونانية ، في بلاد الفرس في مرحلة مبكرة ، بعد ان كان الامبراطور البيزنطي زينون قد أغلق المدرسة الموجودة في إديسا Edessa عام ٤٨١ ، ومن هذين المصدرين تعلم المسلمون ما عرفوه عن منطق أرسطو وفلسفته ، فضلا عن التراث العلمي للقدمـاء ، وكان أعظم الفلاسفة المسلمين في بلاد الفرس هو ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) ، الذي ولد في ولاية بخـاري ، وأصبـح بعـد ذلك يعلـم الفلسفة والطب في أصفهان ، واستقر به المطاف في طهران . وقـد كان ابن سينا يعشق الحياة المترفة ، وجلب على نفسـه عداء رجـال الدين بسبب آرائه الخارجة عن المألوف ، ولذا مارست أعماله تأثيرها الاكبر في الغرب ، عن طريق ترجماتهـا الـلاتينية . ولقـد كان من اهتماماتـه الـرئيسية في الفلسفـة ، تلك المشكلـة القديمـة العهـد ، مشكلة الكليات ، التي اصبحت فيما بعد مسألة رئيسية في الفلسفة المدرسية الغربية . وكان الحل الذي أتى به ابن سينا محاولة للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو . فهو يبدأ بالقول ان عمومية الصـور تتولـد بالفكر ، وهو رأي أرسطي ردده ابن رشد ، ومـن بعـده ألبرتـوس الأكبر ، معلم توما الأكويني ، ولكن ابن سينـا يضـع لهـذا الـرأي شروطـا : فالـكليات تأتـي ، في الآن نفسـه ، قبـل الأشياء ، وفيها وبعدها . فهي تأتي قبلها في العقل الالهي ، عندما يخلق الأشياء وفقا لصورة معينة ، وتأتي في الاشياء بقدر ما تنتمي الى العالم الخارجي وتأتي بعد الاشياء في الفكر البشري ، الذي يدرك الصورة عن طريق

التجربة .

كذلك انجبت الأندلس فيلسوفا مسلما مرموقا ، هو ابن رشد (١١٢٩ ـ ١١٩٨) ، الذي ولد في قرطبة لأسرة توارث رجالها مهنة القضاء . وقد درس هو ذاته الشريعة من بين ما درس ، وكان قاضيا في اشبيلية ، ثم في قرطبة ، وفي عام ١١٨٤ اصبح طبيب البلاط ، ولكنه نُفي آخر الأمر الى المغرب لاعتناقه آراء فلسفية بدلا من ان يكتفي بالايمان ، ولقد كان إسهامه الاكبر في تحرير الدراسات الأرسطية من تحريفات الافلاطونية الجديدة . وكان يعتقد ، كما سيعتقد توما الاكويني من بعده ، ان من الممكن إثبات وجود الله على الأسس العقلية وحدها . اما عن النفس فهو يذهب ، مع أرسطو ، الى أنها ليست خالدة ، وان كان العقل الفعال خالدا . ولما كان هذا العقل المجرد موحدا ، فان بقاءه لا يعني الخلود الشخصي ، وقد كان من الطبيعي ان يرفض الفلاسفة المسيحيون هذه الآراء . على أن ابن رشد ، في ترجماته اللاتينية ، لم يؤثر في المدرسيين الغربيين فحسب ، بل كان يستهوي كافة المفكرين الخارجين عن حرفية العقيدة ممن كانوا يرفضون فكرة الخلود ، وهم الذين أصبحوا يعرفون باسم الرشديين .



لقد بدا في وقت موت جريجوري السابع عام ١٠٨٥ ان سياسته قد انتزعت من الحبر الاعظم سلطته وتأثيره في شئون الامبراطورية ، ولكن تبين فيما بعد ان المعركة بين السلطتين الروحية والزمنية لم تنته على الاطلاق ، بل إن البابوية لم تكن قد وصلت بعد الى ذروة قدرتها السياسية . وخلال ذلك قويت سلطة البابا في المسائل الروحية بفضل تأييد المدن الناشئة في لومبارديا ، على حين ان

الحروب الصليبية دعمت نفوذه في البداية .

وقد استؤنف الصراع حول الترسيم في عهد البابا إيربان الثاني (١٠٨٨ ـ ٩٩) الذي عاد الى استرداد هذه الحقوق لنفسه ، وعندما تمرد كونراد ، ابن هنري الرابع ، على أبيه التمس العون لدى ايربان الذي رحب بتقديم هذا العون . وكانت المدن الشمالية مؤيدة للبابا، بحيث كان من السهل غزو لومبارديا كلها . وكذلك امكن عقد اتفاق مع فيليب ، ملك فرنسا ، واستطاع ايربان في عام ١٠٩٤ ان يبدأ مسيرة ظافرة نحو لمبارديا وفرنسا . وهناك في مجمع كليرمون في العام التالي ، دعا الى الحرب الصليبية الأولى .

وقد واصل خليفة ايربان ،وهو باسكال الثاني ، السياسة البابوية في موضوع الترسيم بنجاح حتى موت هنري الرابع عام ١١٠٦ . وبعد ذلك أصبحت السيادة للامبراطور الجديد ، هنري الخامس ، وذلك في الأراضي الالمانية على الأقل ، وقد اقترح البابا الا يتدخل الأباطرة في الترسيم ، مقابل تنازل رجال الدين عن الملكية الدنيوية . غير ان اهل اللاهوت كانوا أكثر حرصا على امور الدنيا مما يقتضيه هذا الاقتراح الورع . وهكذا فان رجال الدين الألمان ، عندما عرفوا بنصوصه ، هبوا ثائرين ، ووجه هنري ، الذي كان عندئذ في روما ، انذارا الى البابا كيما يستسلم ، وتوج نفسه امبراطورا ، غيران انتصاره لم يعمر طويلا . فبعد احد عشر عاما ، اي في سنة ١١٢٢ ، استعاد البابا كاليكستوس Calixtus الثاني سلطته في موضوع الترسيم عن طريق اتفاق ورمز Worms .

وخلال حكم الامبراطور فردريك باربار وسا (١١٥٢ـ ١١٩٠) دخل الصراع مرحلة جديدة ، ففي عام ١١٥٤ انتخب هادريان الرابع ، وهو انجليزي ، في منصب البابا ، وفي البداية تحالفت قوات

البابا والامبراطور ضد مدينة روما التي كانت تتحداهما معا ، وكان يقود اهل روما في حركتهم الاستقلالية ارنولد من برشياBrescia وهو رجل قوي شجاع خرج على تعاليم الكنيسة وثار على البذخ الدنيوي الذي كان يعيش فيه رجال الدين ، فكان يرى ان رجال الكتيسة الذين يحوزون ممتلكات دنيوية لا يدخلون الجنة ، وهو رأي لم يكن يروق لأمراء الكنيسة ، ومن هنا فقد هوجم ارنولد بعنف على هرطقته هذه . وكانت هذه الاضطرابات قد بدأت في عهد البابا السابق ، ولكنها بلغت اشدها عندما انتخب هادريان ، فعاقب اهل روما على عصيانهم المدني بان فرض عليهم مرسوم تحريم . وفي النهاية ضعفت روحهم الاستقلالية ، ووافقوا على ابعاد زعيمهم الخارج على تعاليم الكنيسة ، وعاش أرنولد مختبئا ، ولكنه وقع في أيدي قوات بارباروسا ، فأعدم حرقا . وفي عام ١١٥٥ توج الامبراطور ، وسحقت المظاهرات الشعبية التي خرجت في وقت التتويج بقسوة . غير أن البابا اختلف مع الامبراطور ، بعد سنتين ، وتلا ذلك عقدان من الحرب بين الطرفين.فحاربت عصبة اللومبارد في صف البابا . أو على الأصح ضد الامبراطور . وقد تفاوتت نتائج الحرب : اذ اكتسحت ميلانو عام ١١٦٢ ، ولكن بارباروسا والبابا البديل الذي عينه لحقت بهما كارثة في اخريات ذلك العام نفسه ، عندما انتشر الطاعون في جيشهما اثناء سيرهما نحو روما . واسفرت آخر محاولة بذلها باربارسا لكسر شوكة البابا عن هزيمته في ليننيانو Legnano عام ١١٧٦ ، وعقدت بين الطرفين معاهدة صلح غير مستقر ، وقد انضم الامبراطور الى الحملة الصليبية الثالثة ، ومات في الاناضول عام ١١٩٠ .

والواقع ان الصراع بين الكنيسة والامبراطورية لم ينفع أيا من الطرفين في النهاية . ولكن مدن الدول في شمال ايطاليا هي التي

بدأت تظهر بوصفها قوة جديدة ، وكانت هذه المدن تساعد البابا بقدر ما كان الامبراطور يهدد استقلالها . وعندما اختفى هذا التهديد فيما بعد ، اصبحت هذه المدن تعمل لحسابها الخاص ، وبدأت تتكون فيها ثقافة دنيوية مستقلة عن ثقافة الكنيسة . وعلى الرغم من انها كانت منتمية اسميا الى المسيحية،فان نظرتها العامة كانت متحررة فكريا الى حد بعيد ، وذلك على نحو يماثل ما اتجه اليه المجتمع البروتستانتي بعد القرن السابع عشر ، وقد اكتسبت المدن البحرية في شمال ايطاليا اهمية عظمى بوصفها موردة للسفن والمؤ ن خلال الحروب الصليبية . واذا كان من الجائز ان الحماس الديني كان احدى القوى الأصلية التي اسهمت في الحركة الصليبية ، فان الدوافع الاقتصادية القوية كان لها تأثيرها ايضا.فقد كان الشرق يبشر بان يكون مصدرا ضخما للغنائم ، والأهم من ذلك أنها غنائم تكتسب في سبيل قضية فاضلة مقدسة ، كما ان يهود أوروبا ، الذين هم في متناول اليد ، كانوا من جهة اخرى يشكلون هدفا مفيدا للسخط الديني . ولم يكن واضحا لفرسان المسيحية في البداية انهم انما كانوا يواجهون في العالم الاسلامي ثقافة اسمى من ثقافتهم بما لا يقاس .

ان الحركة المدرسية تختلف عن الفلسفة الكلاسيكية في أن نتائجها كانت محددة مقدما . فلا بد لها ان تعمل في حدود التعاليم الأصلية للدين . وكان راعيها المقدس بين القدماء هو أرسطو ، الذي حل تأثيره بالتدريج محل تأثير افلاطون . وتتجه هذه الحركة في منهجها الى اتباع المنهج التصنيفي لأرسطو ، مستخدمة البرهان الجدلي دون ان تربطه بالواقع الا في احوال نادرة . وكان من اهم المسائل النظرية مشكلة الكليات التي قسمت العالم الفلسفي الى معسكرين متضادين ، فقد رأى الواقعيون ان الكليات اشياء ، وارتكزوا على

آراء افلاطون ونظرية المثل ، اما الاسميون فرأوا أن الكليات مجرد أسماء وارتكزوا على سلطة أرسطو .

ومن الشائع ان تحسب بداية الحركة المدرسية مع روسلان Roscelin وهو قس فرنسي كان معلما لأبيلار Abelard . وقد كان روسلان من الأسميين ، وكان يرى ـ كما قال أنسلم ـ أن الكليات ما هي إلا نفخة صوت . ومن إنكار حقيقة الكليات انتقل الى إنكار أن الكل تكون له حقيقته بمعزل عن أجزائه ، وهو رأي كان لا بد ان يفضي الى مذهب صارم في الذرية المنطقية . وكان من الطبيعي ان يؤدي هذا ، في موضوع الثالوث ، الى نتائج تنطوي على هرطقة ، وهي النتائج التي أرغم على التراجع عنها في « ريمز » عام ١٠٩٢ .

اما أبيلار ، الذي ولد عام ١٠٧٩ فكان مفكرا أهم ، وقد درس وعلم في باريس ، وبعد أن اشتغل فترة باللاهوت ، عاد الى التعليم في عام ١١١٣ . والى هذه الفترة تنتمي علاقته بهيلويز Heloise ، وهي العلاقة التي أثارت غضبا شديدا لدى عمها ، القس فولبير ، فأمر بخصي المحب الطائش ، ودفع بهما منفصلين الى سجن تابع للكنيسة ، وقد عاش أبيلار ، حتى عام ١١٤٢ ، واكتسب شهرة كبيرة بوصفه معلما . وقد كان بدوره من الاسمبين ، وقد اوضح ، بصورة أدق من روسلان ، اننا عندما نستخدم الكلمة محمولا لا نستخدمها بوصفها حدثا بل لأن لها معنى ، فالكليات تنشأ عن التشابه بين الاشياء ، غير ان التشابه ذاته ليس شيئا ، كما تفترض الواقعية خطأ .

وخلال القرن الثالث عشر ، بلغت الحركة المدرسية اعلى قممها ، كما دخل الصراع بين البابا والامبراطور أشرس مراحله . وتعد هذه المرحلة قمة العصور الوسطى في اوروبا . ففي القرون التالية اخذت

تظهر قوى جديدة منذ النهضة الايطالية في القرن الخامس عشر حتى احياء العلم والفلسفة في القرن السابع عشر .

كان أعظم البابوات السياسيين هو انوسنت Ennocent الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦) الذي بلغت السلطة البابوية في عهده مستوى لم تصل اليه بعد ذلك ابدا . وكان ابن باربا روسا ، هنري السادس ، قد فتح صقلية ، وتزوج من كونستانس ، وهي أميرة تنتمي الى سلالة ملوك الجزيرة النورمنديين . ومات هنري عام ١١٩٧ وخلفه ابنه فردريك ولما يزل في الثانية من عمره ، فوضعته امه تحت وصاية انوسنت الثالث عندما تولى هذا الأخير منصبه . وفي مقابل اعتراف البابا بحقوق فردريك ، كسب اعترافا بمكانته العليا ، كما حصل على اعتراف مماثل من معظم حكام أوروبا .

وعلى حين أن أهل فينسيا قد أحبطوا خططه خلال اشتراكه في الحملة الصليبية الرابعة ، وأرغموه على ان يحتل القسطنطينية لصالحهم ، فإن حملته ضد الالبينيين Albigenses قد أحرزت نجاحا تاما ، فتم تطهير جنوب فرنسا من الهرطقة ، وان كان هذا الاقليم قد لحقه دمار شامل خلال ذلك . وفي المانيا خلع الامبراطور أوتو ، وعين فردريك الثاني محله ، بعد ان بلغ سن الرشد . وهكذا اصبحت لأنوسنت الثالث اليد العليا على الامبراطور والملوك ، وفي اطار الكنيسة ذاتها ، اصبح لاقطابها قدر اعظم من السلطة ، ولكن يمكن القول بمعنى معين إن نجاح البابوية في الأمور الزمنية (الدنيوية) كان هو ذاته نذيرا بتدهورها . ذلك لأن زيادة احكام قبضتها على هذا العالم جعل سلطتها في الأمور المتعلقة بالعالم الآخر تنهار ، وهو واحد من الأسباب التي أدت فيما بعد الى حركة الاصلاح الديني .

كان فردريك الثاني قد انتُخب بتأييد من البابا مقابل وعود بضمان المكانة العليا للبابا . غير ان الامبراطور الشاب لم يكن ينتوي ان يحافظ على أي من هذه الوعود أكثر مما ينبغي . والواقع ان هذا الصقلي الشاب ، الذي كان أبواه ينتميان الى أصل ألماني ونورماندي ، قد نشأ في مجتمع كانت فيه ثقافة جديدة بسبيل الظهور ، فهنا تضافرت المؤثرات الاسلامية والبيزنطية والالمانية والايطالية لتكوين حضارة جديدة اعطت حركة النهضةالايطالية قوتها الدافعة الأولى ، ونظرا الى المام فردريك الواسع بتراث هذه الثقافات جميعا ، فقد استطاع ان يكتسب احترام الشرق والغرب على السواء . كانت نظرته العامة تتجاوز عصره بكثير ، كما كانت اصلاحاته السياسية ذات طابع حديث ، اما هو ذاته فكان رجلا مستقلا في تفكيره وسلوكه ، وقد أكسبته سياسته الحازمة البناءة لقب : أعجوبة العالم stuper mundi .

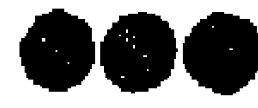
وقد مات انوسنت الثالث ، وعدو فردريك الالماني ، أوتو ، في فترة متقاربة ، لا تزيد عن سنتين . وانتقلت البابوية الى اونوريوس Honorius الثالث ، الذي سرعان ما اختلف مع الامبراطور الشاب . ذلك لأن المام الامبراطور الواسع بحضارة العرب الراقية جعل من الصعب اقناعه بالاشتراك في الحرب الصليبية . ومن ناحية أخرى فقد كانت هناك صعوبات في لومبارديا ، حيث كان التأثير الألماني مكروها على وجه العموم . وأدى هذا الى اثارة مزيد من الاحتكاك مع البابا ، الذي كانت تؤيده المدن اللومباردية في عمومها . وفي عام ١٢٢٧ مات أونوريوس الثالث ، وبادر خليفته جريجوري التاسع الى اعلان طرد فردريك من الكنيسة لامتناعه عن الاشتراك في الحروب الصليبية . ولكن هذه الخطوة لم تزعج الامبراطور كثيرا . ذلك لانه كان قد تزوج من ابنة الملك

النورمندي لبيت المقدس ، ولذا توجه في عام ١٢٢٨ ، وهو لا يزال مطرودا من الكنيسة ، الى فلسطين وسوى الامور هناك بالتفاوض مع المسلمين ، ولم تكن لبيت المقدس قيمة عسكرية تذكر ، غير ان المسيحيين كانت تجمعهم به روابط دينية قوية ، وهكذا سلمت المدينة المقدسة بموجب المعاهدة ، وتوج فردريك ملكا لبيت المقدس .

ولقد كانت هذه بالنسبة الى طريقة تفكير البابا ، طريقة عقلانية أكثر مما ينبغي لتهدئة الخلافات ، ولكن كان عليه بعد نجاح هذه الطريقة ان يعقد صلحا مع الامبراطور عام ١٢٣٠ ، واعقبت ذلك فترة من الاصلاح اصبحت فيها لمملكة صقلية ادارة حديثة وتشريع جديد ، وشجعت الحكومة التجارة عن طريق الغاء جميع الحواجز الجمركية في الداخل ، كما ارتفع مستوى التعليم بانشاء جامعة في نابولي ، وفي عام ١٢٣٧ نشبت المعارك من جديد مع لومبارديا ، وانشغل فردريك حتى موته في عام ١٢٥٠ بحروب دائمة مع البابوات المتعاقبين ، واضفت الوحشية المتزايدة للصراع ظلا قاتما على هذه الفترة بالقياس الى السنوات الاولى والأكثر استنارة من حكمه .

وقد توبعت عملية اقتلاع الهرطقة من جذورها بلا هوادة ، وان لم يكن النجاح قد حالفها دائما . صحيح ان الالبينيين ، وهم طائفة مانوية في جنوب فرنسا ، قد استؤصلت شأفتهم تماما في الحملة الصليبية التي شنت ضدهم عام ١٢٠٩ ، ولكن كانت هناك حركات هرطقة اخرى استطاعت الصمود . ولم تتمكن محاكم التفتيش ، التي اسست عام ١٢٣٣ ، من القضاء على اليهود في اسبانيا والبرتغال قضاء تاما ، اما الفالديون Waldenses وهم افراد طائفة ظهرت في اواخر القرن الثاني عشر ، وكانت فيها ملامح مبكرة من حركة

الاصلاح الديني ، فقد تبعوا رائدهم ببيتر فالدوP. Waldo في منفاه من مدينة ليون الى سهول الألب في بيدمونت ، غرب تورينو ، حيث لا زالوا يعيشون الى اليوم بوصفهم جماعات محلية بروتستانتية تتكلم الفرنسية ، ومن حق المرء ان يتوقع ، في ضوء هذه الأحداث ، ان تكون الاجيال التالية قد تعلمت انه ليس من السهل قتل الافكار بأساليب اصطياد السحرة ، غير أن التاريخ يثبت أن هذا درس لم يتم استيعابه .



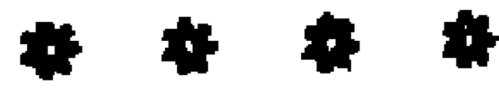
وهكذا فإن القرن الثالث عشر لم يكن فترة سيادة مطلقة للكنيسة ، حتى في المجال الكنسي البحت ، على الرغم من القوة الهائلة التي اكتسبتها في ذلك الحين ، ولكن اذا كانت الكنيسة الرسمية لم تلتزم كلية بتعاليم مؤسسها ، فقد ظهرت في داخلها طريقتان اعادتا التوازن الى حد ما في البداية ، وهما الطريقتان الدومنيكية والفرنسيسكانية ، اللتان كانتا في اول عهدهما تتبعان تعاليم مؤسسيهما ، القديس دومينيك (١١٧٠ ـ ١٢٢١) والقديس فرنسيس الاسيزي (١١٨١ ـ ١٢٢٦) . ولكن على الرغم من ان هاتين الطريقتين كانتا في البداية زاهدتين ، فان الالتزام بالفقر لم يقيدهما طويلا . فقد أصبح الدومنيكان والفرنسسكان معا يشتهران بتولي شئون محاكم التفتيش ، وهي مؤسسة لم تصل ، لحسن الحظ ، لا الى انجلترا ولا الى الدول الاسكندنافية . ومن المحتمل ان التعذيب الذي كانت تمارسه كان يستهدف ، في وقت ما ، صالح

الضحايا ، على أساس أن العذاب الدنيوي في هذا العالم قد يخلص الروح من اللعنة الابدية .

ولكن لا شك في ان هناك اعتبارات عملية كانت تعمل من آن لآخر على دعم النوايا الطيبة للقضاة . وهكذا لم يبد الانجليز اعتراضا وهم يرون جان دارك يتم التخلص منها على هذا النحو . على أن الطريقتين الدومنيكية والفرنسسكانية اصبحتا تتابعان العلم بشغف ، وهو اتجاه يتعارض مع مقاصد مؤسسيهما . فقد كان ألبرتوس الأكبر وتلميذه توما الأكويني من الدومنيكان . على حين ان روجر بيكن ودنز سكوتس ووليام الأوكامي ينتمون الى الطريقة الفرنسسكانية . وقد كان الدور الذي أسهموا به اسهاما ذا قيمة حقيقية في ثقافة عصرهم هو دورهم في ميدان الفلسفة .

اذا كان رجال الكنيسة قد استمدوا الوحي الفلسفي طوال الفترة السابقة من مصادر أفلاطونية جديدة ، فان القرن الثالث عشر قد شهد انتصار أرسطو . فقد سعى توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الى اقامة المذهب الكاثوليكي على أساس فلسفة أرسطو . وبطبيعة الحال فإن من المشكوك فيه ان تحرز هذه المهمة نجاحا اذا ما أنجزت بطريقة فلسفية خالصة . ذلك لأن الالهيات عند أرسطو كانت متعارضة تماما مع مفهوم الألوهية المسيحي . ولكن الذي لا شك فيه هو أن نزعة توما الأرسطية ، من حيث هي عامل فلسفي مؤثر داخل الكنيسة ، قد اكتسبت مكانة اصبحت مكتملة ودائمة ، وصارت التوماوية هي المذهب الرسمي للكنيسة الرومانية ، وهي تُعَلّم بهذا الوصف في جميع معاهدها ومدارسها . ولا توجد اليوم فلسفة اخرى تتمتع بمثل هذه المكانة البارزة وهذا التأييد القوي ، فيما عدا المادية الديالكتيكية التي هي المذهب الرسمي للشيوعية ، وبالطبع فان فلسفة توما لم تصل في عصره الى هذه المكانة المميزة على الفور ، غير ان رسوخ سلطته على نحو اخذ يزداد جمودا فيما بعد ، ادى الى سير التيار

الفلسفي الرئيسي مرة اخرى في القنوات العلمانية ، بحيث عاد الى روح الاستقلال التي كانت تسود فلسفة القدماء .



كان توما ينتمي الى أسرة يحمل كبارها لقب كونت أكوينو ، وكان موطنها قرية تحمل هذا الاسم ، قريبة من مونتي كاسينو ، حيث بدأ دراسته . وبعد ان قضى ست سنوات في جامعة نابولي ، انضم الى سلك الدومينيكان عام ١٢٤٤ ، وواصل العمل في كولونيا ، متتلمذا على البرتوس الكبير ، وهو أشهر معلم وباحث أرسطي في عصره . وبعد ان قضى توما بعض الوقت في كولونيا وباريس ، عاد الى ايطاليا عام ١٢٥٩ ، وكرس السنوات الخمس التالية لكتابة « الخلاصة للرد على الخارجين Summa contra Gentiles وهو أهم ما كتب . وفي عام ١٢٦٦ بدأ تأليف كتابه الرئيسي الآخر « الخلاصة اللاهوتية » كما كتب في هذه السنوات شروحا على كثير من مؤلفات أرسطو التي زوده بها صديقه وليم موربكة William of Moerbeke مع ترجمات من اليونانية مباشرة . وفي عام ١٢٦٩ رحل مرة اخرى الى باريس ، حيث أقام ثلاث سنوات . وكانت جامعة باريس في ذلك الحين معادية للاتجاه الأرسطي عند الدومينيكان لأنه كان يوحي ببعض الروابط مع الرشديين الموجودين هناك . ولقد رأينا ان نظرة ابن رشد الى الخلود كانت أقرب الى أرسطو منها الى النظرية المسيحية . وكان هذا نذير سوء لأرسطو ، ومن ثم فقد بذل توما جهدا هائلا لازاحة الآراء الرشدية من معاقلها . وقد أحرزت جهوده في هذا الاتجاه نجاحا تاما ، وهو انتصار كان معناه المحافظة على أرسطو في خدمة اللاهوت المسيحي ، حتى لو كان ثمن ذلك التخلي عن بعض النصوص الأصلية ، وفي عام ١٢٧٢ عاد توما الى ايطاليا ، حيث مات بعد سنتين وهو في طريقه الى مجلس ليون .

وسرعان ما اكتسب مذهبه الفلسفي اعترافا واسعا . ففي عام ١٣٠٩ اعلن انه هو المذهب الرسمي للطريقة الدومينيكانية ، وبعد وقت قصير ، اي في عام ١٣٢٣ ، رسم توما قديسا وربما لم تكن لمذهب توما ،من الوجهة الفلسفية،تلك الأهمية التي يوحى بها تأثيره التاريخي . فمن عيوبه ان نتائجه مفروضة مقدما بطريقة حتمية في اطار العقيدة المسيحية . أي اننا لا نجد هنا ذلك التجرد النزيه الذي نجده عند سقراط وأفلاطون ، حيث يسمح للحجة بأن تقودنا الى أي اتجاه نشاء . غير ان المذاهب الكبرى التي عرضت في كتب « الخلاصة » هي ، من جهة أخرى ، صروح ضخمة من الجهد العقلي ، تعرض فيها الآراء المتعارضة دائما بوضوح وانصاف ، اما في شروح توما على ارسطو ، فانه يظهر تلميذا ذكيا دقيقا لأرسطو ، وهو أمر يتجاوز ما يمكن ان يقال عن أي واحد من السابقين عليه ، وضمنهم معلمه (البرتوس) ولقد كان معاصروه يسمونه « العالم الملائكي » وبالفعل كان توما الأكويني ، بالنسبة الى كنيسة روما ، رسولا ومعلما .

كانت ثنائية العقل والنقل ، عند اللاهوتيين السابقين من اتباع الافلاطونية الجديدة ، خارجة عن ذلك المذهب ، اما التوماوية فأحدثت انقلابا فكريا ضد النظرية الأفلاطونية الجديدة . ولقد كانت الأفلاطونية الجديدة تقول بثنائية في مجال الوجود ، بين الكليات والجزئيات ، او لنقل بعبارة ادق ان هناك تسلسلا متدرجا للوجود ، يبدأ بالواحد ويهبط من خلال المثل الي الجزئيات ، التي هي الأدنى من حيث الوجود ، ويتم عبور الهوة بين الكليات والجزئيات على نحو ما ، عن طريق الكلمة (اللوجوس) وهو رأي يبدو معقولا تماما لو عبرنا عنه بلغة اقرب الى واقع الناس . ذلك لأن للألفاظ معنى عاما ، ولكن من الممكن استخدامها للاشارة الى أشياء جزئية . والى

جانب هذه النظرية الثنائية في الوجود ، نجد نظرية موحدة في المعرفة . فهناك عقل لديه طريقة في المعرفة هي جدلية في الأساس ، اما عند توما فان الأمر على عكس ذلك تماما ، اذ يرى ـ على طريقة ارسطو ـ ان الوجود انما يكمن في الجزئيات وحدها ، ومن هذا يستدل على وجود الله بطريقة ما . وبقدر ما تُقبل الجزئيات على انها مادة خام ، يكون هذا الرأي تجريبياً في مقابل محاولة العقليين استنباط الجزئيات بالعقل . غير ان موقف توما مع اخذه بنظرة موحدة الى الوجود ، يؤدي الى ثنائية في ميدان المعرفة ، اذ يفترض مصدرين للمعرفة : أولهما العقل الذي يستمد مادة فكره من تجربة الحواس وهناك صيغة مدرسية مشهورة تقول انه لا يوجد في العقل شيء لم يكن من قبل في التجربة الحسية . ولكن هناك بالاضافة الى العقل ، الوحي بوصفه مصدرا مستقلا للمعرفة . وعلى حين ان العقل يولد معرفة عقلية ، فان الوحي يزود الناس بالإيمان . فهناك امور تبعد تماما عن متناول العقل ، ولا سبيل الى ادراكها الا بتوجيه من الوحي . والى هذه الفئة تنتمي مسائل معينة في العقيدة الدينية ، مثل أركان الايمان التي تتجاوز الفهم ، ومن قبيل ذلك الطبيعة الثلاثية للاله ، والبعث ، والمعاد المسيحي ، غير ان وجود الله ، وإن كان قد يتكشف للوهلة الأولى من خلال الوحي ، يمكن أيضا ان يبرهن عليه جدليا عن طريق أدلة عقلية ، ومن هنا تأتي المحاولات المتعددة لاثبات هذه القضية . وعلى ذلك فبقدر ما تكون مبادىء العقيدة قابلة للمعالجة العقلية ، يمكن إجراء حوار عقلي مع غير المؤمنين ، اما فيما عدا ذلك فإن الوحي هو الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا الى رؤية النور . على ان التوماوية لا تضع مصدري المعرفة هذين ، في نهاية الأمر ، على قدم المساواة ، اذ ترى ان الايمان لازم قبل السير في طريق المعرفة العقلية . فلا بد ان يؤمن الناس قبل ان يستطيعوا

الاستدلال بالعقل . ذلك لأنـه على الرغـم من ان حقائـق العقـل مستقلة ، فإن مسألة السعي اليها هي في ذاتها مسألة وحي او نقل . على ان هذه الطريقة في الكلام لا تخلو من مخاطر . ذلك لأن حقائق النقل اعتبـاطية ، وعلى الرغـم من انـه لا يوجـد تعـارض في نظـر الاكوينـي بـين العقـل والنقل ، ومـن ثم لا تضـاد بـين الفلسفـة واللاهوت ، فان كلا منهما يؤدي في الواقع الى هدم الآخر ، فحيثما يكون في استطاعة العقل التعامل مع الواقع ، يكون النقل زائدا عن الحاجة والعكس بالعكس .

اما فيما يتعلق باللاهوت ، فينبغي ان نتذكر انه ينقسم في الواقع قسمين ، فهناك أولا ما يسمى باللاهوت الطبيعي ، الذي يبحث في الله في إطار موضوعات كالعلل الأولى ، والمحـركات الأولى ، ومـا شابهها . وهذا ما يسميه أرسطو بالالهيات ، ويمكن ان يدرج ضمن الميتافيزيقا ، غير أن الأكويني ، بوصفه مسيحيا ، قد وضع أيضا ما يمكن تسميته باللاهوت العقائدي ، الذي لا يعالج الا الأمور التي تصل اليها بالوحي او النقل . وهو هنا يرتد ثانية الى موقف كتـاب المسيحية الأوائل ، وخاصة اوغسطين ، الذي يبدو ان توما يؤ يد على وجه العموم آراءه في اللطف الالهي والخلاص . وهذه بالفعل امور تتجاوز نطاق العقل . وبطبيعة الحال فإن اللاهوت العقائدي غريب تماما عن روح الفلسفـة القديمـة ، ولا نجـد شيئـا مشابهـا له عنـد أرسطو .

ولقد كان هذا العنصر اللاهوتي هو الذي ادى بتوما الأكويني الى ان يتجاوز ارسطو في مذهبه الميتافيزيقي في مسألة هامة . فنحن نذكر ان إله أرسطو كان أشبه بمعماري متجرد . أما الأشياء الجزئية فلسنا مضطرين الى أن ننسب اليها الوجود ، لانها هناك فحسب ، وكذلك المادة الخام التي شكلت منها . أما عند الأكويني فان الله منبع كل

وجود ، والشيء المتناهي لا يتصف بالوجود إلا عرضا ، فهو في وجوده يعتمد ، إما بطريق مباشر أو غير مباشر ، على حقيقة توجد بالضرورة ، وهي الله . وتعبر اللغة المدرسية عن ذلك من خلال مفهومي الماهية والوجود . فماهية الشيء هي ، على وجه الاجمال ، صفة ، وهي ما يكونه الشيء . أما الوجود فهو لفظ يشير الى حقيقة أن الشيء كائن ، اي أنه ما به يكون الشيء . وبالطبع فان هذين اللفظين معا تجريدان ، بمعنى انه لا الماهية ولا الوجود يمكن ان يكون مستقلا بذاته . وفي كل الأحوال يكون للشيء الملموس ماهية ووجود معا . غير ان هناك حقائق لغوية توحي بتمييز بينهما .

وهذه بعينها هي النقطة التي يلمح اليها فريجة Frege (*) عندما يميز بين المعنى والاشارة. فمعنى اية كلمة يثير سؤ الا واحدا ، اما مسألة ما إذا كان هناك بالفعل موضوع تنطبق عليه تلك الكلمة فهي مسألة مختلفة كل الاختلاف . وهكذا يقال إن للاشياء المتناهية وجودا وماهية بوصفهما سمتين متميزتين ، وان لم تكونا بالطبع منفصلتين . والله وحده هو الذي لا يوجد فيه اختلاف موضوعي بين الماهية والوجود .

ولنلاحظ ان النظرية الميتافيزيقية القائلة ، بأن الموجود المتناهي يتوقف وجوده على غيره ، هي التي تؤدي الى البرهان الثالث من براهين وجود الله في « الخلاصة اللاهوتية »،وهو البرهان الذي نبدأ فيه من واقعة تجريبية عادية هي ان الأشياء تظهر وتختفي ، مما يعني ان وجودها ليس واجبا ، بالمعنى التخصصي لهذه الكلمة . ويستمر البرهان قائلا ان هذا النوع من الاشياء يأتي عليه وقت لا يعود فيه

(*) عالم رياضي ومنطقي ألماني عاش في القرن الماضي وجزء من القرن الحالي (١٨٤٨ - ١٩٢٥) وكان له تأثيره الهام على اتجاه مؤلف الكتاب .

(المترجم)

موجودا . ولكن اذا كان الأمر كذلك فلا بد أنه كان هناك وقت لم يكن يوجد فيه شيء ، والنتيجة التي تترتب على ذلك هي الا يكون هناك شيء موجودا الآن، ما دام اي شيء متناه عاجزا عن ان يضفي الوجود على نفسه . فلا بد اذن ان يكون ثمة موجود واجب الوجود ، هو الله .

ومن المفيد ان نقدم بضعة تعليقات على هذه الحجة . أولها بالطبع هو انها تسلم بان وجود اي شيء هناك ، يحتاج على اطلاقه الى تعليل أو تبرير . وتلك نقطة رئيسية في الميتافيزيقا التوماوية ، ولو لم نقل بهذا الرأي - الذي لم يقل به ارسطو بالفعل - لما أمكن قول أي شيء بعد ذلك ، ولكن إذا سلمنا جدلا بهذه المقدمة وجدنا ضعفا باطنا في الحجة يجعلها متهافتة ، اذ ان القول بان اي شيء متناه لا يكون موجودا في وقت ما ؛ لا يلزم عنه القول بأنه كان هناك وقت لم يكن يوجد فيه أي شيء .

ويدعم توما الأكويني مصطلح الماهية والوجود بنظرية القوة (أو الإمكان) والفعل (أو التحقق) الأرسطية ، فالماهية إمكان محض ، والوجود تحقق محض ، وهكذا يوجد في الأشياء المتناهية مزيج من هذين دائما . فوجود الشيء هو ممارسة فاعلية ما ، وهذه الفاعلية ينبغي ، بالنسبة الى أي موضوع متناه ، ان تكون مستمدة من شيء آخر .

اما الدليلان الأول والثاني على وجود الله فلهما في الواقع طابع أرسطي . ففيهما يستدل الأكويني على وجود محرك غير متحرك . وعلة غير معلولة ، مفترضا في كل حالة استحالة تسلسل العلل او المحركات الى ما لا نهاية . غير ان هذا يؤدي ببساطة الى هدم المقدمة التي ترتكز عليها الحجة . فلنأخذ مثلا الحجة الثانية : فاذا كان لكل علة علة أخرى ، كان من غير الممكن ان نقول في الآن نفسه ان هناك

علة ليست لها علة اخرى ، اذ ان هذا ببساطة ، تناقض ، ولكن ينبغي ان نذكر ان الأكويني لا يبحث في سلاسل العلل في الزمان ، فالمسألة عنده تعاقب للعلل بحيث تعتمد احداها على الأخرى في هذه اللحظة ، على نحو يشبه حلقات سلسلة معلقة من خطاف في السقف ، فهنا يكون السقف هو العلة الأولى أو العلة غير المعلولة ، لأنه ليس حلقة معلقة من أي شيء آخر ، ولكن ليس ثمة سبب معقول يدعو الى رفض التسلسل الى ما لا نهاية ، وذلك بشرط واحد هو ألا يفضي الى تناقض . فسلسلة الاعداد الجذرية التي تزيد عن الصفر وتصل الى الواحد ، بما فيها الواحد نفسه ، لا متناهية ، ومع ذلك فليس لها عضو أول . أما في حالة الحركة فان مسألة التسلسل لا يتعين حتى طرحها . ذلك لأن أي جسمين متجاذبين يدوران حول بعضهما ، وكأنهما شمس وكوكب ، يظلان على هذا النحو الى ما لا نهاية .

اما الدليل الرابع على وجود الله فيبدأ من الاعتراف بوجود درجات مختلفة للكمال في الأشياء المتناهية ، ثم يقول ان هذا يفترض وجود كائن تام الكمال . واخيرا ، فان الدليل الخامس يشير الى ان الاشياء غير الحية في الطبيعة تبدو موجهة نحو غاية ما ، لأن العالم يسوده نوع من النظام ، وهذا دليل على وجود عقل خارج عن العالم ، تلبي غاياته على هذا النحو ، ما دام من المستحيل ان تكون للاشياء الجامدة غايات في ذاتها . هذه الحجة ، التي تسمى بالحجة الغائية او برهان التنظيم والتصميم ، تفترض ضرورة ايجاد تعليل للنظام . ومن المؤكد ان هذا الافتراض لا يوجد له سبب منطقي ، اذ قد يكون من حقنا بنفس المقدار ان نطالب بتفسير لعدم النظام ، وعندئذ تسير الحجة في الطريق المضاد . اما الدليل الانطولوجي الذي قال به القديس انسلم ، والذي تحدثنا عنه من قبل ، فقد رفضه الاكويني ،

وان كان من الغريب انه رفضه لاسباب عملية لا لأسباب منطقية ، فلما كان من المستحيل على أي عقل مخلوق ، وبالتالي متناه ، ان يحيط بالماهية الالهية ، فمن المحال ان يستنبط على هذا النحو وجوده ، الذي تنطوي عليه ماهيته .

وعلى حين أن إله الأفلاطونية الجديدة كان مندمجا في وجوده بالعالم على نحو ما ، فان إله الأكوينى أشبه بكاهن أعظم غير متجسد ، يترفع على عالم المخلوقات . وبهذا الوصف فإنه يتمتع بكافة الأوصاف الايجابية بدرجة لامتناهية ، وهو امر يعد لازما عن مجرد وجوده ، وان كنا لا نستطيع ان نقول عن هذا الموضوع الا اوصافا سلبية ، لأن العقل المتناهى عاجز عن الوصول الى تعريف ايجابي .

وهكذا سيطر ارسطو على الميدان الفلسفي حتى عصر النهضة ، ولكن في الصيغة التي وضعها توما الأكوينى . وعندما جاء عصر النهضة ، لم يكن ما رفضه ذلك العصر هو تعاليم ارسطو أو حتى الأكوينى ، بقدر ما كان مجموعة من العادات السيئة في استخدام النظر والتأمل الميتافيزيقي .

أما روجر بيكن فقد أكد اهمية الدراسة التجريبية في مقابل التأمل الميتافيزيقي ، وكان روجر بيكن هذا واحدا من سلسلة الباحثين الفرنسسكان الذين أدى تأثيرهم الى بدء انهيار اساليب التفكير السائد في العصور الوسطى . وقد كان معاصرا لتوما الأكوينى ، ولم يكن معارضا للاهوت بأي حال . فهو حين وضع الأسس التي تطور بناء عليها المزيد من الاتجاهات الحديثة فيما بعد ، لم يكن يهدف الى هدم سلطة الكنيسة في الأمور الروحية . وهذا يصدق بوجه عام على المفكرين الفرنسسكان في أواخر القرن الثالث عشر واوائل القرن الرابع عشر . ومع ذلك فإن الطريقة التي عالجوا بها مشكلة العقل والايمان قد عجلت بانهيار العصور الوسطى .

كان المذهب التوماوي يرى ، كما ذكرنا منذ قليل ، ان العقل والوحي يمكن ان يتداخلا ويتلاقيا . ولكن العلماء الفرنسسكان أعادوا النظر في هذا الموضوع ، واخذوا يبحثون عن فوارق اوضح بين الاثنين . وكان هدفهم من الفصل القاطع بين ميدان العقل وميدان الايمان هو تحرير اللاهوت بمعناه الصحيح من اعتماده على الفلسفة الكلاسيكية . ولكن هذا ادى ، في الوقت ذاته ، الى تحرير الفلسفة من الخضوع للغايات اللاهوتية . ولا بد ان يصاحب السعي الحر الى النظر الفلسفي عكوف على البحث العلمي . وقد أكد الفرنسسكان ، بوجه اخص ، تأثير الأفلاطونية الجديدة مرة أخرى . وكان معنى ذلك تشجيع دراسة الرياضيات . ومنذ ذلك الحين اصبح الفصل القاطع للبحث العقلي عن ميدان الايمان يقتضي ان يكف العلم والفلسفة عن الدخول في صراع مع عقائد الايمان . ولكن كان ينبغي على الايمان بدوره الا يدّعي أنه يعلن عقائد لا تناقش في الميادين التي يستطيع فيها العلم والفلسفة ان يستقلا بذاتهما . على ان هذا الوضع يهيء ظروفا لصراعات اشد حدة مما كان يحدث حتى ذلك الحين . ذلك لأنه اذا كان الحريصون على الايمان يصدرون أحكامهم في مسائل يتضح أنها لا تدخل في نطاق الايمان ، فإن هذا أمر يلزم عنه ضرورة انسحابهم ، او خوضهم معركة في ارض ليست من حقهم . وهكذا فإن الوحي لا يستطيع الاحتفاظ باستقلاله الا بالامتناع عن خوض المسائل الجدلية . وبهذه الطريقة يستطيع الناس ان يكرسوا حياتهم للبحث العلمي ، ويكون لدى كل منهم في الوقت ذاته معتقده الالهي الخاص . والواقع ان التوماويين قد اضعفوا مركزهم اللاهوتي عندما حاولوا اثبات وجود الله ، بغض النظر عن مسألة عدم نجاح البراهين ذاتها . وهذا يعني من ناحية الايمان الديني أن معايير العقل لا تنطبق فحسب ، وان للروح ، بمعنى ما ، الحرية في ان تدين بالولاء لما تشاء .

لقد عاش روجر بيكن ، على ما يبدو ، من ١٢١٤ حتى ١٢٩٤ ، وان كان التاريخان غير مؤكدين ، وقد درس في أكسفورد وباريس ، واكتسب معرفة موسوعية بكل فروع العلم ، على طريقة الفلاسفة العرب السابقين . وقد كان صريحا في معارضته للتوماوية . فقد بدا من الغريب في نظره ان يكتب توما الأكويني عن ارسطو وكأنه حجة في موضوعه ، مع انه لا يستطيع قراءته . ذلك لأن الترجمات لا يمكن الوثوق بها أو الاعتماد عليها . وفضلا عن ذلك ، فمع أهمية ارسطو ، هناك اشياء أخرى لا تقل عنه اهمية ، اولها الرياضيات ، التي كان يجهلها التوماويون . أما اذا شئنا اكتساب معرفة جديدة فعلينا ان نلجأ الى التجربة بدلا من ان نرتد الى ما قاله مشاهير القدماء . ومن الملاحظ ان بيكن لم يهاجم المنهج الاستنباطي المتبع في الجدل المدرسي لذاته ، بل اكد ان استخلاص النتائج ليس كافيا . ولا بد لكى تكون هذه النتائج مقنعة من ان تصمد لاختبار التجربة .

ولقد كان من الطبيعي ان تجلب هذه الآراء الجديدة على صاحبها سخط المتمسكين بحرفية العقيدة . وهكذا أُبعد بيكن من اكسفورد عام ١٢٥٧ ، ورحل منفيا الى باريس . وفي عام ١٢٦٥ تولى القاصد الرسولى (مندوب البابا) السابق في انجلترا ، وهو « جى دى فولك Guy de Foulques » منصب البابوية باسم كليمنت الرابع . ونظرا الى اهتمامه باراء رجل العلم الانجليزي هذا ، فقد طلب منه ملخصا لفلسفته ، وقدم بيكن بالفعل هذا الملخص عام ١٢٦٨ ، على الرغم من وجود حظر فرنسسكاني . وقد تلقى البابا اراء بيكن بالترحاب ، وسمح له بالعودة الى اكسفورد . غير ان البابا مات في العام نفسه ، واستمر بيكن يتصرف بطريقة أقل حذرا مما ينبغي . وفي عام ١٢٧٧ أدين ادانة عظمى ، ودعى مع كثيرين غيره لشرح اراثه .

وليس من المعروف بالضبط ما هى المسألة النى وجدوه فيها مذنبا . ولكنه قضى خمسة عشر عاما في السجن ، ولم يطلق سراحه الا عام ١٢٩٢ ، ثم مات بعد سنتين .

أما شخصية دنز سكوتس Duns Scotus (حوالى ١٢٧٠ - ١٣٠٨) فلها أهمية فلسفية أكبر . وقد كان اسكتلنديا كما يوحى اسمه ، وعضوا في الطريقة الفرنسسكانية . وقد درس في اكسفورد حيث اصبح معلما وهو في الثالثة والعشرين من عمره . وفيما بعد قام بالتدريس في باريس وكولونيا ، ومات في هذه الأخيرة . وعلى يد دنز سكوتس أصبح الانشقاق بين العقل والايمان اشد وضوحا . وعلى حين أن هذا ينطوي ، من جهة ، على تضييق لمجال العقل ، فإنه يضمن الحرية والاستقلال الالهيين كاملين . اذ لا يعود اللاهوت ، الذي يختص بما يمكن ان يقال عن الله ، علما عقليا ، بل يغدو مجموعة من المعتقدات المفيدة المستلهمة من الوحي . وبهذه الروح رفض سكوتس ادلة توما على وجود الله ، على أساس انها ترتكز على التجربة الحسية . وبالمثل رفض أدلة أوغسطين ، لأنها تعتمد الى حد ما على النور الالهى . ولما كان البرهان والحجة ينتميان الى الفلسفة ، وكان كل من اللاهوت والفلسفة يستبعد الآخر ، فانه لا يستطيع أن يقبل ادلة أوغسطين . ومن جهة اخرى فانه لم يكن يرفض الدليل العقلى المبنى على فكرة الموجود الذي لا علة له ، على طريقة ابن سينا . والواقع ان هذا كان في حقيقته تحويرا لبرهان أنسلم الأنطولوجى ، غير ان معرفة الله لا تكون ممكنة عن طريق الاشياء المخلوقة التي لا يكون لها إلا وجود عارض ، والتي تعتمد على الارادة الالهية ، فالحقيقة هى ان وجود الاشياء هو ذاته ماهيتها . ولعلنا نذكر أن هذا التوحيد بين الوجود والماهية يُستخدم عند الأكوينى في تعريف الله . فالمعرفة انما تكون بالماهيات ، ومن ثم فأن هذه الماهيات تختلف

عن الأفكار الموجودة في العقل الالهى ، ما دمنا لا نستطيع ان نعرف الله . ولما كانت الماهية والوجود متوحدين ، فان ما يجعل كل فرد على ما هو عليه ، لايمكن ان يكون هو المادة ، بل ينبغـى ان يكون هو الصورة ، وذلك على عكس ما قال الأكوينى . وعلى الرغـم من ان الصور عند دنز سكوتس جوهرية ، فانه لا يقول بواقعية افلاطونية كاملة . فمن الممكن ان تكون هناك صورة متنوعة في الفرد الواحد ، غير ان هذه لا تتميز الا بطريقة صورية ، بحيث يستحيل القـول بوجودها على نحو مستقل .

وكما ان القدرة العليا انما تكمن في الارادة الالهية ، فكذلك يرى دنز أن الإرادة ، في الانسان ، هى التي تحكم العقل . وتضمن قوة الإرادة للبشر حريتهم ، على حين ان العقل يتقيد بالموضوع الـذي يبحثه . ويترتب على ذلك ان الارادة لا تستطيع أن تحيط الا بما هو متناه ، ما دام وجود كائن لامتناه أمرا ضروريا ، ومن ثم فهو يلغى الحرية . والواقع أن فكرة الحرية في مقابل الضرورة انما تتمشى مع تراث أوغسطين . وقد اصبحت في ايدى الباحثين الفرنسسكان اداة قوية للشـك . ذلك لأنـه اذا كان الله غـير مقيد بالقوانـين الأزلية للعالم ، فعندئذ قد يكون من الممكن الشك فيما نعتقده بشأنه ايضا .

وفي اعمال وليام الأوكامي William of Occam وهـو أعظـم علماء الفرنسسكان ، نجد مذهبا تجريبيا اشد تطرفا حتى من هذا . وقـد ولـد في بلـدة أوكام ، من مقاطعـة سرى Swrrey في وقـت ما بـين عامى ١٢٨٠ و ١٣٠٠ ، ودرس وعلم في أكسفورد ثم في باريس . ولما كانت آراؤه قد خرجت الى حد ما عن حرفية العقيدة ، فقد صدر اليه الامر في عام ١٣٢٤ بالمثول أمام البابا في أفينيون . وبعد اربع سنوات ، نشب خلاف آخر بينه وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين . ولقد كان البابا يصب جام غضبه على « الروحـانيين Spirituals » ،

وهم طائفة متطرفة متفرعة عن طريقة الفرنسسكان ، كانت تأخذ العهد الذي قطعته على نفسها بالزهد والفقر مأخذ الجد . وكان قد نُفذ منذ بعض الوقت اتفاق يتضمن حلا وسطا ، يحتفظ البابا بموجبه بالملكية الصورية لممتلكات طائفة الفرنسسكان ، غير ان هذا الاتفاق قد انتهك في الوقت الذي نتحدث عنه ، وتحدى بعض الاعضاء السلطة البابوية . وكان أوكام ، ومارسيليوMarsiglio من بادوا ، وميخائيل من شيسيناCesena ، وهو قائد الطريقة الفرنسسكانية ، كان هؤلاء الثلاثة في صف المتمردين ، فطردوا من الكنيسة عام ١٣٢٨ . ومن حسن حظهم أنهم تمكنوا من الفرار من أفينيون ، ووجدوا الحماية في بلاط الامبراطور لويس في ميونيخ .

وخلال الصراع بين القوتين ، ساند البابا امبراطوراً منافسا للويس ، وطرد هذا الاخير من الكنيسة ، فرد هذا بأن وجه الى البابا تهمة الهرطقة عن طريق مجلس كنسي عام . ووجد الامبراطور في شخص أوكام كاتبا قوى الحجة ، على أهبة الاستعداد للدفاع عن وجهة نظر حليفه ، وذلك في مقابل الحماية التي كان هذا الأخير يكفلها له . وقد صاغ العالم الانجليزي بعض الكتابات التي هاجم فيها البابا وانغماسه في الامور الدنيوية . ومات لويس عام ١٣٤٧ ، ولكن أوكام ظل في ميونيخ الى ان توفى في عام ١٣٤٩ .

ولقد كان مارسيليو من بادوا (١٢٧٠ ـ ١٣٤٢) ، وهو صديق أوكام ورفيقه في المنفى ، معارضا للبابا بنفس القوة ، وقد عرض بعض الآراء الحديثة عن تنظيم السلطتين الروحية والزمنية واختصاصاتهما . ففي كلتا الحالتين ينبغى أن تكون السيادة الحقيقية للاغلبية الشعبية . وينبغى تشكيل المجالس العامة بانتخابات شعبية ، ومثل هذا المجلس وحده هو الذي يكون من حقه اصدار الأوامر بالطرد من الكنيسة ، وحتى في هذه الحالة لا بد أن يكون

هناك جزاء دنيوي . وهذه المجالس هى وحدها التي يحق لها أن تضع معايير التدين القويم ، أما الكنيسة فلا ينبغي لها ان تتدخل في شؤ ون الدولة . ولقد تأثر تفكير أوكام السياسي بمارسيليو الى حد بعيد ، وان لم يصل الى هذا الحد من التطرف .

ولقد سارت فلسفة أوكام في طريق المذهب التجريبي أبعد مما سار أى مفكر آخر من الفرنسسكان . ذلك لأن دنز سكوت ، مع انه فصل بين الله وبين ميدان التفكير العقلي ، قد ظل مع ذلك محتفظا بقدر يزيد او ينقص من الميتافيزيقا التقليدية . أما أوكام فكان معاديا للميتافيزيقا على طول الخط . ففي رأيه أن الأنطولوجيا العامة ، من ذلك النوع الذي تجده لدى افلاطون وأرسطو وأتباعهما ، مستحيلة تماما . فالاشياء الفردية ، الجزئية ، هى وحدها الحقيقية ، وهى وحدها التي يمكن ان تكون موضوعا لتجربة تزودنا بمعرفة يقينية مباشرة . ومعنى ذلك اننا اذا اردنا تفسيرا للوجود ، فلن يفيدنا ذلك الجهاز الضخم الذي تؤ لفه الميتافيزيقا الأرسطية في شيء . وبهذا المعنى ينبغى أن نفسر قول أوكام : « من العبث ان نستخدم الكثير فيما يمكن أن يُستخدم فيه القليل » ، وهذا هو اساس كلمته الاخرى ، الأوسع شهرة ، التي تقول : « لا ينبغي الاكثار من الكيانات الى حد يتجاوز ما تدعو اليه الحاجة » . وعلى الرغم من أن هذه الكلمة لا ترد في كتاباته ، فقد أصبحت تعرف باسم « سكين أوكام » . وبالطبع فان الكيانات التي يقصدها هى الصور والجواهر وما شابهها . مما كانت تهتم به الميتافيزيقا التقليدية . ومع ذلك فان مفكري العصور اللاحقة ، الذين كانوا يهتمون أساسا بمشكلات المنهج العلمي ، قد فسروا هذه الصيغة على نحو أضفى عليها طابعا مختلفا الى حد ما . فقد اصبح سكين أوكام ، وفقا لهذا التفسير ، مظهرا عاما للاقتصاد في عملية حفظ المظاهر (بمعنى تفسير الظواهر) . فاذا كان هناك

تفسير بسيط كاف ، فمن العبث أن نبحث عن تفسير معقد .

ومع تأكيد أوكام أن الوجود انما ينتمي الى ما هو فردى ، اعترف بأنه يوجد في مجال المنطق ، الذي يبحث في الألفاظ ، نوع من المعرفة العامة بالمعانى . هذه المعرفة ليست مسألة ادراك مباشر ، كما هى الحال في الأفراد ، وانما هى تجريد . وفضلا عن ذلك فليس هناك ما يضمن أن ما وصلنا اليه على هذا النحو له وجود بوصفه شيئا . وهكذا كان أوكام اسميا على طول الخط . فلا بد أن يعد المنطق ، بالمعنى الأرسطى الدقيق ، اداة لفظية ، وهو يختص بمعنى الالفاظ . وهنا نجد أوكام يتوسع في آراء الاسميين السابقين المنتمين الى القرن الحادى عشر ، بل ان بويتيوس كان قد أكد من قبل أن مقولات أرسطو تنصب على الالفاظ .

ان المفاهيم او الالفاظ المستخدمة في التخاطب نتاج بحت للذهن . وبقدر ما لاتكون قد صيغت في ألفاظ ، فانها تسمى كليات أو علامات طبيعية ، في مقابل الألفاظ ذاتها ، التى هى علامات اصطلاحية . ولكى نتجنب الوصول الى نتائج ممتنعة ، ينبغي أن نحرص على عدم الخلط بين العبارات المتعلقة بأشياء والعبارات المتعلقة بكلمات ، فعندما نتكلم عن الأشياء ، كما في حالة العلم ، تسمى الألفاظ المستخدمة الفاظا ذات مقصد أول . أما حين نتكلم عن الكلمات ، كما هى الحال في المنطق ، فان الالفاظ تكون ذات مقصد ثان . ومن المهم ، في اي جدال أو حجة ، أن نتأكد من ان جميع الالفاظ لها نفس المقصد . وباستخدام هذه التعريفات ، نستطيع أن نعبرّ عن الموقف الاسمى فنقول ان اللفظ « كلى » ذو مقصد ثان . أما الواقعيون فيعتقدون ان له مقصدا أول ، وهم في ذلك على خطأ . وهنا تتفق التوماوية مع أوكام في رفض فكرة الكليات بوصفها أشياء ، كما يتفق الاثنان في الاعتراف بوجود

الكليات قبل الاشياء ، بوصفها افكارا في العقل الالهى ، وهى صيغة ترجع اصلا الى ابن سينا ، كما رأينا من قبل . ولكن على حين أن توما الأكويني رأى ان هذه حقيقة ميتافيزيقية يمكن تأييدها بالعقل ، فان أوكام رآها قضية لاهوتية بالمعنى الخاص به ، وبـذلك ابعدهـا عن الميدان العقلى . أمـا اللاهـوت فكان في نظـر أوكام مسألـة ايمـان فحسب . فوجود الله لا يمكن اثباته بالبرهان العقلي . وهو هنا يسير أبعـد من دنـز سكوتس ، ويرفض انسلـم كما يرفض الأكوينـى . كذلك لا يمكن أن يُعرف الله بالتجربة الحسية ، ولا يمكن اثبات شيء بشأنه عن طريق جهازنا العقلى ، بل ان الاعتقاد بالله وصفاته يعتمد على الايمان ، وكذلك الحال في تلك المجموعة الكاملة من المعتقدات الدينية المتعلقة بالثالوث وخلود النفس والخلق وما شابهها .

واذن فمن الممكن ان يوصف أوكام بانه كان شكاكا بهذا المعنى . غير أن من الخطأ الاعتقاد بأنه لم يكن مؤ منا . صحيح أنه بتحديده مجال العقل وتحريره للمنطق من الشوائب الميتافيزيقية واللاهوتية قد عمل الكثير من أجل تشجيع الجهود المتجددة في البحث العلمي ، غير أنه في الوقت ذاته ترك ميدان الايمان مفتوحا على مصراعيه لكل نوع من الخيال المفرط . لذلك لم يكن من المستغرب ان تتطور بناء على افكاره حركة صوفية ترتد في نواح كثيرة الى التراث الأفلاطوني الجديد . وكان اشهر ممثليهـا هو مايستـر إكهـارت Meister Eckhart (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧) وهو راهب دومنيكى كانـت نظرياتـه تتجاهـل تماما حرفية العقيدة . ونظرا الى ان خطر المتصوف ليس أقل ، في نظر الكنيسة الرسمية ، من خطر المفكر المتحرر ، إن لم يكن أشد منه ، فإن تعاليم إكهارت قد أعُلنت تجديفا في عام ١٣٢٩ .

وربما كان أعظم مركّب للفكر الوسيط هو ذلك الـذي نجـده في اعمال دانتـى (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) . ففـي الوقـت الـذي كتـب فيه

الكوميديا الالهية ، كانت العصور الوسطى قد بدأت في الـزوال . فنحن نجد لديه نظرة شاملة الى عالم تجاوز نقطة ذروته ، ترتد الى ذلك الاحياء الأرسطي العظيم عند الأكوينى ، والى صراع جماعتي الجويلف Guelfs والجبلّينى Ghibellines الـذي استمـر في دول المدن الايطالية . ومن الواضح ان دانتى قد قرأ أعمال توما الأكوينى ، كما كان على المام واسع بمظاهر النشاط الثقافي العام في عصره ، وبالثقافة الكلاسيكية لليونان والرومان ، بقدر ما كانت معرفة هذه الثقافات متاحة في عصره ، وتبدو لنـا الـكوميديا الالهية رحلـة عبـر الجحيم والمطهر والجنة ، ولكننا نجد خلال هذه الرحلة عرضا شاملا للفكر الوسيط ، على صورة استطرادات واشارات . وقد نفـى دانتـى من بلدته فلورنسه عام ١٣٠٢ ، عندما استـولى الجـويلف السـود على الحكم خلال الصراع المدني الذي لا ينتهى بين الاطراف المتنافسة . وقـد ورد ذكر الكثـير من هذه الصراعـات السياسية في الـكوميديا الالهية ، ومعه عرض لوقائع التاريخ القريب العهد ، التي ادت الى هذه الأحداث . ونظـرا الى ان دانتـى كان في صميمـه من انصـار الجبلينيين ، فقد كان شديد الاعجاب بالامبراطور فردريك الثاني ، الذي كان ، بافقه الرحب وثقافته الواسعة ، نموذجا مثاليا للامبراطور كما يريده الشاعر . والواقع أن دانتـى واحـد من الاسماء الكبـرى القليلة في الادب الغربي . غير ان هذا لم يكن السبب الوحيد الذي جعله جديرا بالشهرة . الأهم من ذلك أنه صاغ اللغة الشعبية بحيث جعل منهـا اداة ادبية عالمية كان في استطاعتهـا لأول مرة أن تضـع معايير تتجاوز اختلافات اللهجة المحلية . وبينما كانت اللاتينية ، حتى ذلك الحين ، هى وحدها التي تؤدى هذه المهمة ، اصبحـت الايطـالية الآن وسيلـة للتعبـير بالنسبـة الى العمل الادبي . ويمكن القول ان الايطالية ، من حيث هى لغة ، لم تتغير الا قليلا جدا منذ ذلك الحين حتى يومنـا هذا . وترجـع البـدايات

الأولى للشعر في اللغة الايطالية الى الشاعر بيتر ودلافنا Pietro della Vigna وزير الامبراطور فردريك الثاني . اما دانتى فقد انتقى اللهجة التى بدت له افضل من بين عدد من اللهجات ، وهى لهجته المحلية التوسكانية ، وشيد حولها اللغة الأدبية لايطاليا الحديثة . وفي الوقت ذاته تقريبا ، تطور اللسان العامى أو الشعبي في فرنسا والمانيا وانجلترا . وقد عاش تشوسر بعد دانتى بوقت قصير ، غير ان لغة العلم ظلت لاتينية لوقت ليس بالقصير . وكان أول فيلسوف يكتب بلغته المحلية هو ديكارت ، وحتى في هذه الحالة لم يكن يكتب بها الا في مناسبات متفرقة . واخذت اللاتينية تتدهور بالتدريج حتى اختفت في اوائل القرن التاسع عشر بوصفها وسيطا للتعبير بين المثقفين . ومنذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين ، اصبحت اللغة الفرنسية تضطلع بمهمة التواصل العالمي في ميدان الثقافة ، بينما اخذت الانجليزية في عصرنا تحل محلها .

كان دانتي ، في فكره السياسي ، نصيرا للسلطة الامبراطورية القوية في وقت كانت فيه الامبراطورية قد فقدت قدرا كبيرا من نفوذها الواسع . وكانت الدول القومية من أمثال فرنسا وانجلترا في صعود ، على حين اخذت فكرة الامبراطورية العالمية تتوارى . ونظرا الى ان نظرة دانتي كانت في عمومها أقرب الى العصر الوسيط . فان هذا التغيير في مركز الثقل السياسي لم يكن في نظره هاما . ولو كان قد ادرك اهميته ، لكان من الجائز ان تتطور ايطاليا الى دولة حديثة في وقت أقرب بكثير . وليس معنى ذلك ان التراث القديم لدولة امبراطورية تضم كل شيء لم تكن له مزايا ، وكل ما في الامر ان العصر لم يعد يلائمه . وكانت نتيجة ذلك ان ظلت نظريات دانتي السياسية منعدمة الاهمية في ميدان السياسة العملية .

وتتضمن الكوميديا الالهية بعض المشكلات العارضة المتعلقة

بوضع القدماء ، وهي مشكلات تبدو لنا غير ذات اهمية . فهو يرى ان كبار فلاسفة العصور الكلاسيكية القديمة لا ينبغي ان يعدوا مجرد وثنيين يستحقون العذاب الأبدي . ويستحق ارسطو « سيد العارفين » ثناء خاصا . ومع ذلك فمن المؤكد ان هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا مسيحيين لأنهم لم يُعَمَّدوا . وهكذا يبحث دانتي عن حل وسط . فالفلاسفة الأقدمون ، من حيث هم وثنيون ، يستحقون الجحيم ، وهذا بالفعل هو المكان الذي نجدهم فيه . غير ان هناك ركنا خاصا لهم ، هو أشبه بكهف مبارك وسط مكان كئيب . وهكذا فان قيود العقيدة الجامدة كانت في ذلك الحين من القوة بحيث كان الكاتب يشعر بأن تحديد المكان الذي يستحقه كبار الفلاسفة غير المسيحيين في الماضي هو مشكلة حقيقية .

لقد كانت حياة العصور الوسطى ، برغم مخاوفها وخرافاتها ، منظمة في جوهرها ، فالمرء يولد في اطار مركز معين ، ويدين بالولاء للسيد الاقطاعي الذي ينتمي اليه . والكيان السياسي مقسم ومرتب بطريقة منسقة الى مراتب لا يمكن ان يغيرها شيء . وقد عمل مارسيليو وأوكام على هدم هذه التقاليد في ميدان النظرية السياسية . اما عن السلطة الروحية ، وهي المصدر الاول لتلك المخاوف التي قيدت حرية الناس ، فان تأثيرها بدأ يضمحل بمجرد ان ساد الاعتقاد بامكان الاستغناء عن العقائد الجامدة . ولا يمكن ان يكون هذا ما قصده اوكام ، ولكن من المؤكد ان هذا هو التأثير الذي مارسته تعاليمه فيما بعد على المصلحين ، فلقد كان لوثر يكن لأوكام تقديرا يفوق تقديره لأي واحد غيره من المدرسيين ، ولكن لا يظهر لدى دانتي اي اثر لهذه التحولات العنيفة . فلم تكن معارضته للبابا مبنية على اي خروج عن الخط الرسمي للكنيسة ، وانما كانت ترجع الى تدخل الكنيسة في مسائل كانت تدخل في اختصاص الامبراطور .

ولكن على الرغم من ان سلطة البابا كانت قد تقلصت كثيرا في أيام دانتي ، فانه لم يعد في وسع أي امبراطور ألماني ان يحتفظ بسلطته في ايطاليا ، وبعد عام ١٣٠٩ ، عندما نقل مقر البابا الى افينيون ، اصبح البابا يكاد يكون اداة في يد ملك فرنسا ، وأصبح الخلاف بين البابا والامبراطور صراعا بين فرنسا وألمانيا ، اما انجلترا فقد انحازت الى صف الامبراطورية الألمانية . وعندما أصبح هنري السابع ، أمير لوكسمبرج ، امبراطورا في عام ١٣٠٨ ، بدأ وكأن الامبراطورية قد تستعيد قواها مرة اخرى ، وتغنى به دانتي بوصفه منقذا ، غير ان نجاح هنري كان ناقصا ووقتيا . فبرغم زحفه الى ايطاليا وتتويجه في روما عام ١٣١٢ ، عجز عن تأكيد سلطته ازاء نابولي وفلورنسة ، ومات في العام التالي ، اما دانتي فمات منفيا في رافينا عام ١٣٢١ .

ومع نهوض اللغات الشعبية ، فقدت الكنيسة قدرا من سيطرتها على الانشطة العقلية في الفلسفة والعلم ، وفي الوقت ذاته حدث تفجر هائل للأدب الدنيوي ، بدأ في ايطاليا وانتقل تدريجيا الى الشمال . وأدى اتساع مجال البحث ، مصحوبا بقدر من روح الشك ، ناتج عن الفجوة بين الايمان والعقل ، الى إبعاد أذهان الناس عن الأمور التي لا تنتمي الى هذا العالم ، وعلمهم ان يحاولوا تحسين اوضاعهم ، أو تغييرها على الأقل ، كل هذه الاتجاهات كانت قد بدأت تتكشف في النصف الأول من القرن الرابع عشر . ولكن دانتي لم يتنبأ بها ، وانما كانت عيونه تنظر أساسا الى الوراء ، الى عصر فردريك الثاني ، وبينما كان عالم العصور الوسطى يتسم من حيث المبدأ بالمركزية ، فان القوى الجديدة في عصر النهضة اتجهت الى كسر طوق البناء الموحد للمجتمع الوسيط . ولكن يبدو ان فكرة الحكم العالمي قد تعود الى الظهور مرة اخرى في عصرنا هذا ، وان كان ذلك راجعا الى أسباب مختلفة .

لقد عانت سلطة البابا في القرن الرابع عشر من تدهور سريع ، فعلى الرغم من أن الحبر الأعظم اثبت أنه هو الأقوى في الصراع مع الامبراطورية ، فانه لم يعد من السهل على الكنيسة ان تتحكم في رعاياها عن طريق ابقاء سيف التهديد بالطرد من الكنيسة مسلطا على رءوسهم دائما . وبدأ الناس يتجاسرون على التفكير في الأمور الالهية بأنفسهم ، وكانت البابوية قد فقدت سيطرتها المعنوية والروحية على المفكرين والباحثين ، على حين أن الملوك وجماهير الناس كانوا معا غير مرتاحين من جراء الأموال الضخمة التي كان يفرضها عليهم مبعوثو البابا . كل هذه الاتجاهات كانت قد بدأت تتبلور ، بالرغم من أنها لم تكن قد بدأت تأخذ شكل صراع علني عند بداية القرن . بل ان البابا بونيفاتشيBoniface الثامن ، أكد في مرسومه الذي يحمل عنوان « الواحد المقدس » السلطة البابوية الى حد يتجاوز مطالب انوسنت الثالث ذاته ، فقد أعلن عام ١٣٠٠ سنة « يوبيل » . يُسمح فيه لأي واحد من رعاياه يقصد روما للحج بأن يمتع نفسه متعة كاملة.وعلى حين أن هذا قد أدى الى تأكيد السلطة الروحية للبابا ، فقد ساعد أيضا على إضافة كميات ضخمة من المال الى خزينته ، فضلا عن إثراء سكان روما ، الذين كانت حياتهم اليومية ترتبط برعاية الحاجات الدنيوية للحجاج . وبلغ نجاح اليوبيل حدا تقرر معه ان يتكرر بعد خمسين عاما ، ثم بعد خمسة وعشرين ، بعد أن كان يأتي مرة كل مائة عام .

وبالرغم من مظهر السيطرة الخارجي هذا فإن سلطة بونيفاتشي الثامن كانت مبنية على أساس هش . فمن حيث هو إنسان ، كان يحب الذهب الى حد لا يليق بقطب الكنيسة ، أما في أمور الايمان فلم يكن نموذجا للتمسك بالعقيدة . ولقد ظل طوال ولايته في صراع إما مع الاساقفة الفرنسيين وإما مع ملكهم فيليب الرابع ، وهو صراع

خرج منه ملك فرنسا ظافرا ، وكان كليمنت الخامس هو البابا التالي ، الذي انتخب عام ١٣٠٥ ، وهو فرنسي اتخذ لنفسه في عام ١٣٠٩ مقرا في افينيون ، وخلال ولايته استطاع فيليب الرابع ان يقمع فرسان المعبدTemplars ، بتواطؤ من البابا ، وهو إجراء وحشي اتخذ بناء على حجج باطلة اتهموا فيها بالهرطقة ، ومنذ ذلك الحين اصبحت معارك البابا تؤدي الى تقويض سلطته . فقد أدى الخلاف بين يوحنا الثاني والعشرين وبين الفرنسسكان الى دخول أوكام في حلبة الصراع . وفي روما ادى غياب البابا في أفينيون الى حركة انفصال جزئي بقيادة كولا دي رينزيCola di Rienzi ، وهو مواطن لروما بدأ بمحاربة النبلاء الفاسدين في روما ، وفي النهاية تحدى البابا والامبراطور معا ، معلنا أن مقر الحكم في روما كما كان فيا مضى . وفي عام ١٣٥٢ نجح البابا كليمنت السادس في إيقاع رينزي في الأسر ، ولم يطلق سراحه الا بعد عامين من موت البابا . وقد عاد رينزي الى الحكم في روما ، غير أن الجماهير فتكت به بعد بضعة أشهر .

ولقد فقدت البابوية قدرا كبيرا من نفوذها عندما نفيت الى فرنسا . وحاول جريجوري الحادي عشر اصلاح هذا الوضع بالعودة الى روما في عام ١٣٣٧ ، ولكنه مات في العام التالي ، ونشبت صراعات بين خليفته الايطالي ، إيربان السادس ، وكاردينالات فرنسا ، الذين انتخبوا روبير من جنيفRobert of Geneva بابا لهم ، وقد عاد هذا البابا الفرنسي الى أفينيون ، واستمر الانشقاق الكبير الذي ترتب على ذلك حتى انعقد مجلس كونستانس ، فقد أيد الفرنسيون البابا المنتمي اليهم في أفينيون ، على حين أن الامبراطور اعترف بالبابا المقيم في روما ، ولما كان كل بابا يعين كاردينالاته ، الذين يقومون بدورهم بانتخاب خليفته ، فإن الصدع لم يكن من

الممكن رأبه ، وقد بذلت محاولة للخروج من هذا المأزق عن طريق عقد مجلس في بيزا عام ١٤٠٩ ، واعلن عزل البابوين الموجودين ، وانتخب بابا آخر يوفق بينهما ، غير أن المعزولين لم يستسلما ، بحيث أصبح هناك ثلاثة بابوات بدلا من اثنين ، واخيرا استطاع مجلس كونستانس ، الذي عقد عام ١٤١٤ ، ان يستعيد بعض النظام ، فخلع البابا الذي عينه المجلس السابق ، وامكن الضغط على البابا الموجود في روما لكي يستقيل ، ودب الانحلال في جماعة أفينيون لعدم وجود دعم لهم نظرا لتصاعد النفوذ الانجليزي في فرنسا ، وفي عام ١٤١٧ عين المجلس مارتين الخامس ، وبذلك وضع حدا للانشقاق الكبير ، غير أن الكنيسة لم تنجح في اصلاح نفسها من الداخل ، كما ان معارضة البابا لحركة المجالس ادت الى اضعاف اية هيبة كان البابا لا يزال يتمتع بها .

وفي انجلترا مضى جون ويكليف John Wycliffe (حوالي ١٣٢٠ - ١٣٨٤) شوطا أبعد في معارضته روما . وكان ويكليف مواطنا ليوركشير ، وباحثا ومعلما في أكسفورد ، . ومن الجدير بالملاحظة ان انجلترا قد ظلت منذ وقت طويل اقل خضوعا لروما من بقية بلاد القارة ، وكان وليام الفاتح قد اشترط منذ البداية الا يعين اي اسقف في مملكته الا بموافقة الملك .

وكان ويكليف قسا دنيويا . وتعد اعماله الفلسفية الخالصة اقل اهمية من اعمال الفرنسسكان . وقد تخلى عن نزعة اوكام الاسمية ، وكان ميالا الى نوع من الواقعية الأفلاطونية ، وعلى حين أن أوكام قد نسب الى الله حرية وقدرة مطلقة ، فان ويكليف كان يميل الى أن يرى الأمر الالهي ضروريا وملزما له ، ولا يمكن ان يكون العالم على خلاف ما هو عليه ، وهو رأي كان مستوحى كما هو واضح من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد عاد الى الظهور في القرن السابع

عشر في فلسفة اسبينوزا ، وفي أخـريات حياة ويكليف أصبـح يعارض الكنيسة ، وذلك أولا بسبب طريقة الحياة الدنيوية التي كان ينغمس فيها البابوات والأساقفة ، في الوقت الذي كانت فيه جماهير المؤمنين تعاني من فقر مدقع ، وفي عام ١٣٧٦ أعرب عن رأي جديد في الحكم المدنـي خلال مجموعـة محـاضرات القاهـا في أكسفـورد . فالاتقياء وحدهم هم الذين يحق لهم ان يطالبوا بالملكية والسلطة . أما رجال الدين ، فبقدر ما يخفقون في هذا الاختبار ، يكونون في الواقع مغتصبين لممتلكاتهم وهو أمر ينبغي ان تحسمه الدولة . وعلى أية حال فان الملكية شر ، واذا كان المسيح وحواريوه لم يتملكوا شيئا ؛ فلا ينبغي ان يكون لرجال الدين شيء من ذلك الآن ، على أن هذه الآراء لم تكن تروق لرجال الدين من أصحاب الممتلكات ، وانما وجدت قبولا لدى الحكومة الانجليزية التي كان عزمها قد استقـر على عدم دفع الجزية البابوية. وحين أدرك البابا جريجوري الحادي عشر ان آراء ويكليف المارقة تتفق وآراء مارسيليو من بادوا . امر باجراء محاكمة ، ولكن مواطني لندن أوقفـوا سيرهـا بالقـوة . وفضـلا عن ذلك فان الجامعة اكدت حريتها الأكاديمية في اطاعة الملك ، وأنكرت على البابا سلطة تقديم أساذتها الى المحاكمة . وبعد الانشقاق الكبير ، ذهب ويكليف الى حد إعلان البابا عدوا للمسيح ، ونشر ، بمساعدة بعض اصدقائه ، صيغة انجليزية للانجيل الشعبي . واسس طريقة دنيوية ينضم اليها فقراء القسس ، الذين يشتغلون وعاظا جوالين متفانين في خدمة الفقراء. وفي النهاية ندد بعقيدة تحول جسد المسيح ، كما فعل زعماء الاصـلاح الدينـي فيما بعـد . وخـلال ثورة الفلاحـين عام ١٣٨١ ، ظل ويكليف محـايدا ، وان كان ماضيه قد زكاه ليكون متعاطفا مع الثوار ، ومات في لتـرورث عام ١٣٨٤ ، واذا كان قد أفلح خلال حياته في الافلات من الاضطهاد فان مجلس كونستانس قد

انتقم من رفاته ، كما استؤصل اتباعه الانجليز الذين يطلق عليهم اسم « اللولارد Lollards » بلا رحمة ، وفي بوهيميا الهمت تعاليمه الحركة الهوسية Hussite التي ظلت باقية حتى عصر الاصلاح الديني .

* * * *

لو تساءلنا عن الفارق الأساسي بين النظرة اليونانية ونظرة العصور الوسطى الى العالم لأمكننا القول إن الأولى لم تكن تنطوي على شعور بالخطيئة . فالإنسان عند اليونانيين لا يبدو في صورة من يحمل عبئا شخصيا موروثا من الاحساس بالاثم . صحيح انهم ربما لاحظوا ان الحياة في هذه الدنيا شيء محفوف بالخطر ، يمكن ان يسحق بفعل نزوة من نزوات الالهة . غير أن هذا لم يكن يتصور أبدا على أنه قصاص حق وعدل على شرور ارتكبت في الماضي . وترتب على ذلك أن العقل اليوناني لم يعرف مشكلة الخلاص او النجاة ، ومن هنا كان التفكير الاخلاقي لليونانيين في عمومه بعيد الصلة عن الميتافيزيقا ، اما في العصور الهلينستية ، وخاصة عند الرواقيين ، فقد تسللت الى الأخلاق نغمة استسلام قانع انتقلت فيما بعد الى الفرق المسيحية الاولى . ولكن مجمل القول ان الفلسفة اليونانية لم تواجه بمشكلات لاهوتية . ومن ثم ظلت دنيوية تماما .

اما عندما سيطرت العقيدة المسيحية على الغرب ، فقد طرأ على الموقف الأخلاقي تغير جذري ، ذلك لأن المسيحي نظر الى الحياة الأرضية على أنها مرحلة اعداد لحياة آتية اعظم شأنا ، ونظر الى تعاسة الحياة البشرية على انها امتحان فرض عليه لكي يطهره من وزر الخطيئة الذي ورثه منذ مولده . غير ان هذه في الحقيقة مهمة تفوق طاقة البشر ، فلكي يجتاز الانسان الامتحان بنجاح ، يحتاج الى المعونة الالهية ، التي قد تستجيب او لا تستجيب ، وبينما كانت الفضيلة عند اليونانيين هي في ذاتها مكافأة وجزاء لنفسها ، فان المسيحي يتعين

عليه ان يكون فاضلا لأن الله يأمره بذلك . وبالرغم من ان اتباع طريق الفضيلة الضيق قد لا يضمن في ذاته الخلاص ، فانه على اية حال شرط ضروري له . وبالطبع فان بعض هذه التعاليم ينبغي ان يؤخذ على أساس الثقة والايمان، وهذه هي الحالات التي تتدخل فيها المعونة الالهية قبل غيرها . ذلك لأن الفضل الالهي هو الذي يكسب الانسان الايمان ، ومن ثم يجعله يلتزم بأحكامه . اما أولئك الذين يعجزون عن ان يخطوا هذه الخطوة الاولى ذاتها ، فان اللعنة تلحقهم الى الأبد .

في هذا السياق اصبحت للفلسفة وظيفة دينية . فعلى الرغم من ان الايمان يعلو على العقل ، فإن من واجب المؤمن ان يعمل بقدر ما يستطيع على تحصين نفسه ضد الشك بان يدع العقل يلقي على الايمان ما يمكنه إلقاؤه من النور . وهكذا اصبحت الفلسفة في العصور الوسطى خادمة اللاهوت ، وكان من الضروري ان يكون الفلاسفة المسيحيون من رجال الكنيسة ، ما دامت هذه النظرة سائدة . وكان رجال الدين هم الذين يصونون التعليم الدنيوي ، بقدر ما ظل موجودا ، كما كان يشرف على المدارس ، ومن بعدها الجامعات ، اشخاص ينتمون الى طريقة من الطرق الدينية الكبرى ، وكان الاطار الفلسفي الذي استعان به هؤلاء المفكرون يرجع الى أفلاطون وارسطو . وقد اصبح للتيار الأرسطي بالذات الغلبة في القرن الثالث عشر . وانه لمن السهل ان ندرك السبب الذي جعل ارسطو اصلح للتكيف مع اللاهوت المسيحي من أفلاطون ، ففي استطاعتنا ان نعبر عن ذلك ، بلغة مدرسية ، فنقول ان النظرية الواقعية لا تترك مجالا كبيرا لقوة الهية لها وظيفة اساسية في تدبير الامور ، اما الاسمية فتترك مجالا اوسع بكثير في هذا الصدد ، وعلى الرغم من ان اله المسيحية واليهودية يختلف بالطبع عن اله ارسطو

اختلافا بينا ، فمن الصحيح مع ذلك أن المذهب الأرسطي يلائم الاطار المسيحي للعالم على نحو افضل بكثير من الأفلاطونية(*) فالنظرية الأفلاطونية تلهم مذاهب شمول الألوهية ، كما هي الحال عند اسبينوزا ، وان كانت صيغته الخاصة لهذا المذهب منطقية خالصة ، كما سنرى فيما بعد ، ومن الممكن ان يدوم هذا التوحيد بين الفلسفة واللاهوت طالما سمح للعقل بأن يدعم الايمان الى حد ما . ولكن عندما أنكر المفكرون الفرنسسكان هذا الاحتمال ، ورأوا ان العقل والايمان لا صلة لأحدهما بالآخر ، اصبح المسرح مهيئا لاضمحلال تدريجي لوجهة نظر العصور الوسطى . ولم تعد للفلسفة وظيفة تمارسها في الميدان اللاهوتي . وهكذا فان أوكام ، بتحريره للايمان من كل ارتباط ممكن بالبحث العقلي ، وضع الفلسفة على الطريق المؤدي ثانية الى العلمانية . ومنذ القرن السادس عشر لم تعد الكنيسة هي المسيطرة في هذا الميدان .

وفي الوقت ذاته اتاحت هذه الازدواجية للناس ان يحتفظوا بالانفصال القاطع بين أوجه نشاطهم في كل من الميدان العقلي والميدان الديني، وانه لمن الخطأ البين ان نرى في هذا نفاقا . فقد كانت هناك ، وما تزال ، اعداد كبيرة من البشر لا يسمحون لمعتقداتهم العملية بالتدخل في معتقداتهم الدينية . بل ان من المؤكد ، على عكس

(*) ينبغي ان نشير في هذا الصدد الى التعارض الشديد بين رأي رسل هذا ، وموقف مدرسة فكرية كاملة يقف على رأسها الفيلسوف الالماني نيتشة ، كانت ترى ان الافلاطونية هي الأقرب الى المسيحية لانها اكدت غائية الكون عن طريق اعطاء مكانة عليا لمثال الخير ، وأنكرت وجود مسار طبيعي للاحداث ، بل جعلت هذا المسار يخدم غايات عليا ، فضلا عن عنصر الزهد وازدواجية عالم الواقع وعالم المثل ، وكلها عناصر تكررت في المسيحية مع شيء من التحوير . اما أرسطوا فكان في نزعته التجريبية والواقعية التي تعلي من قدر الجزئي والمحسوس بعيدا ـ في جوهر تفكيره ـ عن المسيحية .

(المترجم)

ذلك ، ان هذه هي الطريقة الوحيدة التي تخلص العقيدة من هجمات الشك ، ذلك لأنه عندما يدخل اللاهوت في ساحة الجدل ، يكون لزاما عليه ان يساير قواعد المناقشة المنطقية .

ومن جهة اخرى فان المرء يصل الى طريق مسدود تماما كلما حاول ان يقبل بالايمان قضية لا تتمشى مع نتائج البحث التجريبي . فلنتأمل مثلا عمر الكوكب الذي نعيش فيه : ان العهد القديم يحسبه بحوالي خمسة آلاف وثلاثة أرباع الألف ، ومن يتمسك بحرفية العقيدة فعليه ان يؤمن بذلك . ولكن الجيولوجيين يقدمون الينا ادلة تقنعنا بان عمر الارض يزيد عن أربعة الاف مليون سنة . وهكذا ينبغي تعديل احد هذين الاعتقادين ما لم يكن الباحث المتدين على استعداد لأن يؤمن بأحد الرأيين يوم الأحد وبالرأي الآخر بقية الأسبوع . والمسألة الهامة هنا هي انه حينما تتعارض المبادىء الدينية مع نتائج البحث العلمي ، يكون الدين دائما في موقف دفاعي ، ويتعين عليه ان يعدل موقفه . ذلك لأن الأمر الطبيعي هو ان الايمان ينبغي الا يتعارض مع العقل . ولما كان التعارض يقع هنا في ميدان الجدل العقلي ، فان الدين هو الذي ينبغي عليه ان ينسحب دائما ، ولكن ، باستثناء هذا التحفظ ، فان الموقف الديني بعد الانسحاب يظل متميزا ومنفصلا .

لقد اظهر الفلاسفة المدرسيون ، في محاولاتهم تقديم تفسير عقلي للعقائد الدينية بقدر ما يكون ذلك ممكنا ، قدرا كبيرا من الذكاء وحدة الذهن في احيان كثيرة ، وكان تأثير هذه التدريبات العقلية على المدى الطويل هو شحذ الأدوات اللغوية التي ورثها مفكرو عصر النهضة فيما بعد . وربما كان هذا أعظم انجاز حققته الحركة المدرسية . اما الشيء الذي يعيبها فهو أنها لم تعط الأهمية الكافية للبحث التجريبي ، وهو نقص كان على العلماء الفرنسسكان ان

يلفتوا الانظار اليه . ولقد كان من الطبيعي ان يتم التقليل من قدر النتائج التي تتوصل اليها التجربة في عصر كان يهتم بالالهيات والعالم الآخر اكثر من اهتمامه بمشكلات هذا العالم . اما مفكرو عصر النهضة فقد اعادوا الانسان مرة اخرى الى مكان الصدارة.وفي مثل هذا الجو يقدَّر النشاط الانساني لذاته ، وبالتالي يخطو البحث العلمي بدوره ، خطوات جديدة جبارة .

لقد كان الشيء الذي ميز الغرب عن بقية العالم خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية هو ، في نهاية المطاف ، اخلاق الفعالية والنشاط ، وكما ان التكنولوجيا الغربية قد غزت العالم ، فكذلك اكتسبت الأخلاق المتمشية معها قدرا لا يستهان به من النفوذ المتجدد .



محتويات كتاب :

حكمة الغرب

Wisdom of the West

a historical survey of Western Philosophy in its social and political setting

Bertrand Russell

الصفحة

صدر في هذه السلسلة

١ ـ الحضارة	تأليف: د. حسين مؤنس
٢ ـ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف: د. إحسان عباس
٣ ـ التفكير العلمي	تأليف: د. فؤاد زكريا
٤ ـ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف: د. أحمد عبدالرحيم مصطفى
٥ ـ العلم ومشكلات الانسان المعاصر	تأليف: زهير الكرمي
٦ ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف: د. عزت حجازي
٧ ـ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف: د. محمد عزيز شكري
٨ ـ تراث الاسلام ـ ١	ترجمة د. زهير السمهوري د. شاكر مصطفى مراجعة: د. فؤاد زكريا
٩ ـ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف: د. نايف خرما
١٠ ـ جحا العربي	تأليف: د. محمد رجب النجار
١١ ـ تراث الاسلام ـ ٢	ترجمة: د. حسين مؤنس ـ إحسان صدقي العمد مراجعة د. فؤاد زكريا
١٢ ـ تراث الاسلام ـ ٣	ترجمة: د. حسين مؤنس ـ إحسان صدقي العمد مراجعة د. فؤاد زكريا
١٣ ـ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف: د. أنور عبدالعليم
١٤ ـ جمالية الفن العربي	تأليف: د. عفيف بهنسي
١٥ ـ الانسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف: د. عبدالمحسن صالح
١٦ ـ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف: د. محمود عبدالفضيل
١٧ ـ الكون والثقوب السوداء	اعداد: رؤوف وصفي مراجعة: زهير الكرمي
١٨ ـ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة: د. علي أحمد محمود د. علي الراعي مراجعة: د. شوقي السكري

١٩ ــ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف: سعد أردش
٢٠ ــ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	تأليف: حسن سعيد الكرمي مراجعة: صدقي حطاب
٢١ ــ مشكلة انتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف: د. محمد علي الفرا
٢٢ ــ البيئة ومشكلاتها	تأليف: رشيد الحمد ــ محمد سعيد صباريني
٢٣ ــ الرق	تأليف: د. عبدالسلام الترمانيني
٢٤ ــ الابداع في الفن والعلم	تأليف: د. حسن أحمد عيسى
٢٥ ــ المسرح في الوطن العربي	تأليف: د. علي الراعي
٢٦ ــ مصر وفلسطين	تأليف: د. عواطف عبدالرحمن
٢٧ ــ العلاج النفسي الحديث	تأليف: د. عبدالستار ابراهيم
٢٨ ــ افريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة: شوقي جلال
٢٩ ــ العرب والتحدي	تأليف: د. محمد عمارة
٣٠ ــ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف: د. عزت قرني
٣١ ــ الموشحات الأندلسية	تأليف: د. محمد زكريا عناني
٣٢ ــ تكنولوجيا السلوك الانساني	ترجمة د. عبدالقادر يوسف مراجعة: د. رجا الدريني
٣٣ ــ الانسان والثروات المعدنية	تأليف: د. محمد فتحي عوض الله
٣٤ ــ قضايا افريقية	تأليف: د. محمد عبدالغني سعودي
٣٥ ــ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ــ ١٩٧٠	تأليف: د. محمد جابر الأنصاري
٣٦ ــ الحب في التراث العربي	تأليف: د. محمد حسن عبدالله
٣٧ ــ المساجد	تأليف: د. حسين مؤنس
٣٨ ــ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف: سعود يوسف عياش
٣٩ ــ ارتقاء الانسان	ترجمة د. موفق شخاشيرو مراجعة: زهير الكرمي د. عبدالعظيم أنيس
٤٠ ــ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف: د. مكارم الغمري
٤١ ــ الشعر في السودان	تأليف: د. عبده بدوي
٤٢ ــ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف: د. علي خليفة الكواري
٤٣ ــ الاسلام في الصين	تأليف: فهمي هويدي

٤٤ ـ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د. عبدالباسط عبدالمعطي
٤٥ ـ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د. محمد رجب النجار
٤٦ ـ دعوة الى الموسيقا	تأليف : مايسترو يوسف السيسي
٤٧ ـ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص مراجعة : سليم بسيسو
٤٨ ـ التنبؤ العلمي ومستقبل الانسان	تأليف : د. عبدالمحسن صالح
٤٩ ـ صراع القوى العظمى حول القرن الافريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ
٥٠ ـ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية في الوطن العربي	تأليف : د. محمد عبد السلام
٥١ ـ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان الكسان
٥٢ ـ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د . محمد الرميحي
٥٣ ـ البدائية	تحرير : أشلي مونتاغيو ترجمة : د . محمد عصفور
٥٤ ـ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د . جليل أبوالحب
٥٥ ـ العالم بعد مائتي عام	تأليف : هيرمان كان وآخرين ترجمة : شوقي جلال
٥٦ ـ الإدمان	تأليف : د . عادل الدمرداش
٥٧ ـ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف د . أسامة عبد الرحمن
٥٨ ـ الوجودية	تأليف : جون ماكوري ترجمة : د . إمام عبد الفتاح
٥٩ ـ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف د . انطونيوس كرم
٦٠ ـ الايديولوجية الصهيونية	تأليف د. عبد الوهاب المسيري
٦١ ـ الايديولوجية الصهيونية (القسم الثاني)	تأليف د. عبد الوهاب المسيري

المؤلف في سطور

برتراند رسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰)

- فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية .

- درس الرياضيات والفلسفة في جامعة كيمبرج وتخرج منها عام ۱۸۹٤ ، ودرّس فيها كما حاضر في عدد من الجامعات .

● أسهم اسهاما كبيرا في تطوير المنطق الرياضي الحديث وحاول مع الفيلسوف وايتهد ان يستكملا الاساس المنطقي للرياضيات واشتركا معا في كتاب « أسس الرياضيات » .

● كتب عددا كبيرا من الاعمال الفلسفية عن مشكلات العلم الطبيعي ، وكان غزير الانتاج فكتب في الاخلاق والسياسة والتربية وغيرها . وقد ترجم بعض من كتبه الى اللغة العربية ، منها « تاريخ الفلسفة الغربية » « وسيرة بيرتراند رسل الذاتية » « ومبادىء الرياضيات » وغيرها .

● نال جائزة نوبل للآداب في عام ١٩٥٠ .

● اشتهر بمواقفه الداعية للسلام ونزع السلاح وتدمير الأسلحة النووية ، وسجن من أجل ذلك مرتين .

المترجم في سطور

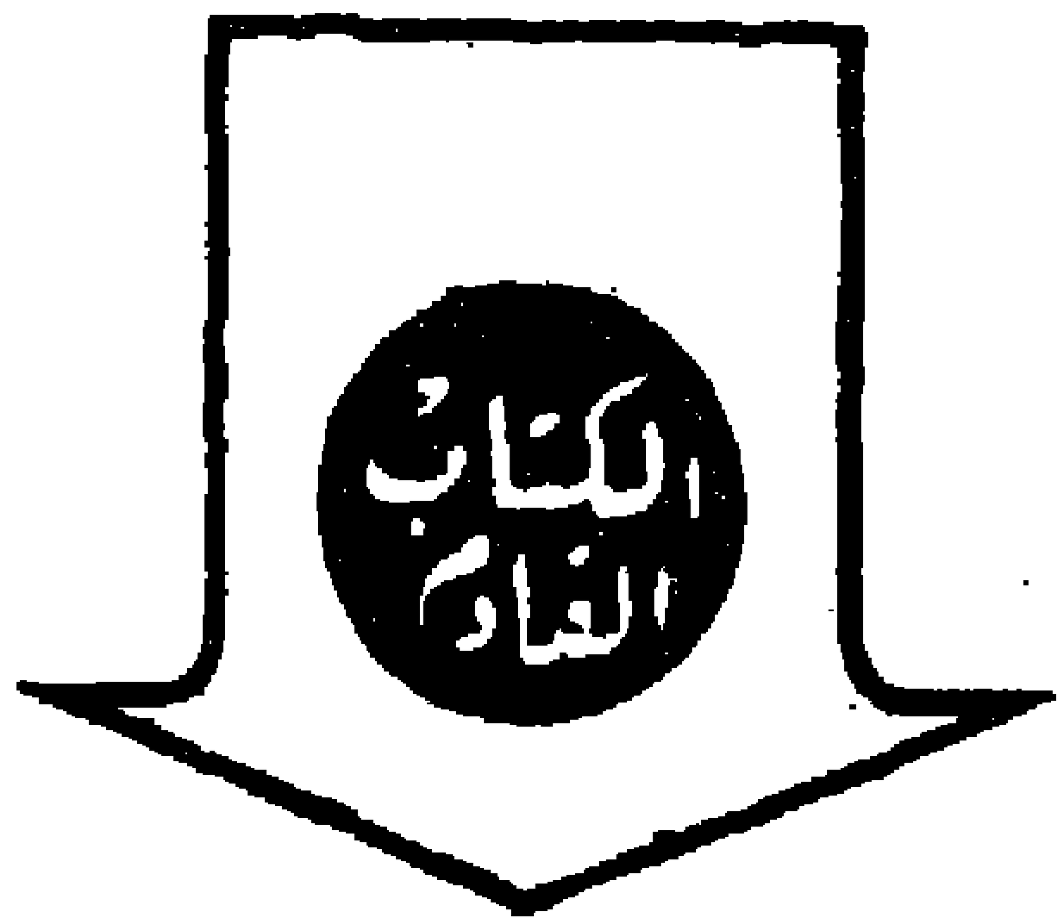
ولد في بور سعيد - ديسمبر ١٩٢٧

نال درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة عين شمس عام ١٩٥٦ . ترأس تحرير مجلتي الفكر المعاصر وتراث الانسانية في مصر .

من اعماله المنشورة : اسبينوزا ونظرية المعرفة ، الانسان والحضارة ، التعبير الموسيقي ، مشكلات الفكر والثقافة ، التفكير العلمي ، ترجمة ودراسة لجمهورية افلاطون ، وللتساعية الرابعة لأفلوطين ، ترجم مؤلفات متعددة منها :

العقل والثورة (ماركيوز) ، الفن والمجتمع عبر التاريخ (في مجلدين - هاوزر)

يعمل حاليا رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الكويت ، ومستشارا لسلسلة عالم المعرفة .



الاسلام والاقتصاد

الدكتور عبد الهادي علي النجار

صدر حديثاً عن

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

مجلة
الثقافة العالمية

رئيس التحرير
أحمد مشاري العدواني

دورية تصدر كل شهرين وتترجم الجديد في الثقافة والعلوم المعاصرة

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سلسلة التراث العربي

كتب تحت الطبع

١ – اسم الكتاب : حدود العالم

ترجمه عن الفارسية : مينورسكي V. Minorsky

المحرر : بوس ورث C. F. Bosworth

تقديم : بارث اولد V. V. Barthold

المترجم الى العربية : الاستاذ صلاح الدين هاشم

٢ – اسم الكتاب : آنس المهج وروض الفرج

تأليف : الشريف الادريسي

٣ – اسم الكتاب : اللمعة المادرينية في شرح الياسمينية

تأليف : عبدالله بن محمد حجاج

تحقيق : الدكتور محمد سويسي

٤ – اسم الكتاب : النصف للسارق والمسروق منه في اظهار سرقات المتنبي

تصنيف : الحسن بن علي بن وكيع

تحقيق : الدكتور محمد يوسف نجم

٥ ـ اسم الكتاب : رسائل ابن سنان
تأليف : ابراهيم بن سنان
تحقيق : الدكتور احمد سليم سعيدان

٦ـ اسم الكتاب : شرح اللمع لابن برهان
دراسة وتحقيق :د. فايز فارس الحمد

وكتب تحت الدراسة

اسم الكتاب : فهرس القوافي والشعراء في كتب الشواهد وشروحها .
اعداد : فيشر وبراونلخ .
ترجمة : الدكتور محمد يوسف نجم .

اسم الكتاب : المناظر
المؤلف : ابن الهيثم
تحقيق : الدكتور عبد الحميد صبره

مطابع الرسالة - الكويت

سعر النسخة :

● الكويت	٥٠٠ فلس
● السعودية	١٠ ريالات
● العراق	٦٠٠ فلس
● الاردن	٥٠٠ فلس
● سوريا	٦ ليرات
● لبنان	٥ ليرات
● ليبيا	٥٠٠ قرش
● المغرب	١٠ دراهم
● تونس	دينار واحد
● الجزائر	١٠ دنانير
● مصر	٥٠٠ مليم
● السودان	٥٠٠ مليم
● عمان	ريال واحد
● اليمن الجنوبية	٨٠٠ فلس
● اليمن الشمالية	٩ ريالات
● البحرين	٨٠٠ فلس
● قطر	١٠ ريالات
● الامارات العربية	١٠ دراهم

مطابع الرسالة - الكويت

